S. ANSELMO

MONOLOGIO

Versione di A. Rossi
con prefazione di Giovanni Boine



LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE
1912

Lanciano, tip. dello Stabilimento R. Carabba

PREFAZIONE

Si tenta nel Monologio *di dimostrare, di dedurre, di ragionare il dogma cattolico: Ragione e Fede. Ma un secolo più tardi Tommaso d'Aquino pur volendo la cosa medesima, pone con minore baldanza ripari e definisce confini: Fede e Ragione. Due opposti poli, due regni in battaglia. Travaglio angoscioso e lungo, guerra, alterna di vittorie e di tregue, quasi di due principati nemici (il dominio ferreo ed oscuro di Dio ed il regno pacifico e senza misteri dell'Uomo) in cui si riassume, dai padri greci a noi, la storia del pensiero cristiano. Ed io dico, la storia di tutto quanto il pensiero.*

Storia tragica. Perchè l'uomo, come un fanciullo accanto all'abisso, è passato incosciente su questa lotta infaticabilmente rugghiante nelle profondità, semplicizzando, giocando con imagini e schemi e cullandosi fra due diversi miraggi di pace. Tra due grandissime paci, come due soli sull'orizzonte, ma due ingannevoli paci. Perchè l'una, la contemplazione serena e sicura che la ragione promette, è come la sterminata bonaccia d'un mare senza onde liscio, su cui riscintilli a torrenti il sole; l'altra, la pacificazione pienissima a cui attinge la fede, come la vita d'un popolo acquietato e nutrito che attenda all'opere sue ordinate sotto il comando di un

re. Ed entrambe parendo eterne e perfette, l'una è soltanto brevissima tregua che ha l'abisso al di sotto ed il tumulto dei venti ai confini; e l'altra s'allieta, inconscia, di ciò che sordamente la va soffocando: la tirannia.

Ma al di fuori dei miraggi e dei miti o troppo semplici o troppo lieti, la realtà nuda è un inesauribile dissidio, necessario in perpetuo nello spirito nostro. La realtà è un divincolarsi dell'uomo da qualcosa che interiormente lo stringe e lo avvinghia: divincolarsi fatale che non potran mettere a fine nemmeno la piena coscienza della necessità perenne e della inesauribilità di ciò che incessantemente lo genera. Perchè l'uomo, che di natura sua, obiettiva e scinde, analizzando e riducendo, le intimità dello spirito e così esternate e scisse, dato loro un nome, parteggia per esse e le adora, ingenuamente senza posa ritornerà, come un prigioniero contro il muro che lo chiude o come Sisifo alla sua fatica, ai suoi miti ed ai suoi miraggi. E vorrà nell'infinità della fede annegare la ragione, o vorrà colla ragione riassorbire la fede.

Ma la fede, *che non è questa o quella fede, la cattolica o la musulmana, che non è unicamente la fede delle religioni positive, maschera, colma con i suoi contenuti vari e mutevoli, millenari o d'un giorno, imaginosi o rigorosamente concettuali, una incancellabile, una inamovibile categoria dello spirito. È la più centrale delle categorie. È come il fulcro intorno a cui lo spirito rota e si snoda. In ogni pensiero, in ogni filosofia essa è immanente, essa è essenziale: regge intimamente ogni cosa pur apparendo un ceppo doloroso, una incompletezza, un impedimento. Essa è infatti, in ogni filosofia, in ogni tentativo d'unificazione del mondo, l'immancabile* hiatus *che impedisce all'unificazione di attuarsi e che è tuttavia di questo sforzo di unificare, la radice*

e la molla. Qualcosa di vivo e di reale che sta fisso nel pensiero come un lievito ed un assillo e lo eccita a muoversi, ad abbracciare il mondo; ma qualcosa di irriducibile che non permette al pensiero di compiersi mai. Non un inconoscibile, non un limite schematicamente fisso, ma una mobile impossibilità che accompagna il pensiero nel suo svolgersi; nella Libertà, una Imposizione.

Nel caso della fede religiosa positiva, l'imposizione è evidente. Chi concepisce la fede come spontaneamente voluta (ciò è ora di moda, nei bassifondi filosofici del modernismo) si ferma all'esterna figura di essa. La fede è un giogo. La beatitudine ch'essa arreca non attesta della sua spontaneità: nella sua forma più precisa la fede si nutre di rivelazione e la rivelazione è qualcosa che in mezzo all'organismo logico nostro non è di origine umana. È una imposizione. Essa s'addolcisce, si smussa via via, s'adatta alla costituzione spirituale dell'uomo, ma non muta essenza. È una presa di possesso. Dio ha messo in ogni uomo il marchio del suo dominio: in tutti gli uomini. Ed essi camminano per il mondo come schiavi segnati col fuoco: schiavi di Dio. Ora nell'uomo fedele, nell'uomo religioso questo marchio brucia, questo marchio s'allarga con dolore a tutta quanta l'anima; tutta quanta quest'anima è preda di Dio come qualcosa ch'io stringa forte nel pugno. Prigionia violenta di cui l'uomo comune nulla sa e di cui l'uomo religioso non ha avuto che di rado coscienza; ma chi per una maggiore complessità interiore sta per così dire sul discrimine dei mondi, tra il profano ed il sacro, sa a pieno le angoscie di questi lacci. E ne sa la potenza. — Qualcosa è sorto dalle profondità oscure ed ha informata ogni altra cosa dentro di noi, intellettuale e morale; è qualcosa di affine a noi, poichè così sottilmente ha saputo adattarsi al-

l'anima nostra, ma di tuttavia perennemente ed enormemente non noi. *Accanto ad esso, cioè, abbiamo ancora una vita che ci appare più propriamente la nostra, essendo immersi e per ogni lato stretti non ci siamo tuttavia disciolti. Ed esso non è l'* oggetto, *non è il mondo, non è la* passività *pesante che tutt' intorno ci preme, ma una* attività *non nostra, una attività sovrapposta alla nostra, così terribilmente più grande e più forte della nostra, così impetuosamente e sicuramente invadente, che l'* attività *nostra definita ed incerta, s' abbandona. (L' uomo comune è premuto, è costretto dalla cieca passività del mondo; l' uomo religioso dall' attività stravincente di Dio. Il* Determinismo *e la* Grazia. *Che non sono i due poli opposti della gioia perfetta e del terrore brutale; che sono l' uno e l' altro l'* asservimento. *La vita umana è un lottare, un fuggire affannoso tra due infiniti vortici bui). — Or come dire la soffocazione che pur nella quete piglia e tormenta queste anime schiave? Il mondo s' inquadra per esse fissamente in categorie morali che non muteranno mai più; la verità si svolge solenne lungo una via ch' essi da troppo tempo conoscono, e la vita ha un suo ben definito scopo, unico ed eterno. Ma al di là dei confini fissati, essi sentono a tratti o par loro di sentire la possibilità di altre categorie, di altre strade maestre, di altri multiformi scopi. È in loro come un fermento primaverile di desideri, come un giovanile fantasticare inattuato di viaggi e di avventure. La schiavitù. E se il confine è con isforzo scavalcato e giù si abbandonano per la china del mondo, il marchio li segue. Oh! l' angoscia del ritorno alla casa del padrone; oh, il richiamo del padrone, sottile come uno sibilo che ti entri per le orecchie nel cuore e grave come un tuono che ti sbigottisca e ti faccia tremare. La schiavitù. La schiavitù senza speranza*

di liberazione: non un segno esterno, non sull'anima un abito che togli o con un altro abito cancelli; ma l'interiore, l'essenziale schiávitù, la schiavitù fin dentro i visceri dell'anima.

Ed ecco allora il divincolarsi affannoso e la fatica di Sisifo. Perchè nasce di quì, da questo confuso tormento la storia della religione e la storia del pensiero. Ciò che in origine (nel mondo e negli uomini) era difficoltà morale e soffocazione psicologica, si chiarisce e via via si determina nel travaglio concettuale e nello sviluppo logico. Il mito e l'imagine si precisano e si riducono, le oscurità paurose piglian nomi astratti e freddi ed ogni cosa si ordina in un organismo sillogisticamente serrato. Così nella religione e così nella filosofia. Ma nella storia della filosofia, per non aver preoccupazioni sociali e pratiche, il pensiero dimentica, va diritto secondo le sue intime leggi e par libero, e pare e si crede nella sua universalità vittorioso. — Nella storia della religione dove gli uomini vivono interi colle loro più umane, più dolorose, più intimamente costanti necessità, il pensiero non può dimenticare, non può astrarre e girar posizioni: i dolori dei padri sono la nostra eredità, il marchio dei padri ha segnato anche noi. Il pensiero religioso sente, in conclusione, e più nettamente del pensiero laico confessa la sua originale impossibilità: Dio ha in esso dominio pieno e vi si erge come in un paese conquistato la fortezza del conquistatore. Ma potrà esso per ciò mutare senz'altro la sua interna natura e, vivendo, gettarsi vinto e prono? Starà, sì, in faccia al mondo come l'affermazione violenta e perpetua di una realtà che lo trascende, ma il suo più naturale movimento, mascherato od inconscio, sarà un eterno tentativo di riassorbirla. — C'è nel filosofare cristiano ad es. come un secreto pudore che lo spinge a coprire, a nascondere il peso grave della trascendenza; se qualche

mistico l'ha qui e là nei secoli violentemente affermata, la comune corrente tentò invece in ogni tempo, con ogni sforzo e con ogni mezzo di dimostrarne *la razionalità, di ridurla a razionalità. Non potendo eliminare il dogma, non potendo scacciare Dio e la sua rivelazione, avvicinarla dunque a noi, mostrarla connaturata a noi,* avvilupparla *tutt'intorno della nostra umanità. E se la cosa ha, filosoficamente, assunto nel protestantesimo recente l'aspetto vagamente miserevole che tutti sanno, nel cattolicismo, che non ha perduta per strada la coscienza di sè medesimo, che è geloso conservatore e definitore preciso di valori spirituali e che della trascendenza ebbe sempre acutissimo il senso, essa fu e potrà essere, nella sua intima tragicità, ammonitrice feconda. Questo sforzo impotentemente diuturno, dinnanzi alla storia della filosofia, sta infatti come una obiettivazione dell'intima natura del pensiero, dell'intima costituzione dello spirito. Nel pensiero religioso, in altre parole, il pensiero laico ha innanzi, per così dire, proiettata e messa rudemente a nudo, sebbene ingigantita e quasi fatta mito, la sua più reale essenza: — la non mai chiusa ferita che (sostituito all'* essere, *fortezza di Dio, il* divenire*) si manifesta ancora in questa necessaria instabilità di equilibrio, in questa ansia insoddisfatta, in questa consapevolezza dell'incompiuto che ogni serio pensatore confessa. Le posizioni contraddittorie che l'idealismo distribuisce dialetticamente (quasi meccanicamente) nella storia del pensiero, il pensiero religioso le accentra, le fa* onnipresenti: *esso è una perenne protesta contro un concetto di sviluppo schematicamente dialettico. E può allora, può la storia della filosofia per amore dell'organicità scartare come eterogeneo al suo rigoroso sviluppo logico, tutto ciò che non appaia anticipazione o germe dell'ordinamento filosofico attuale: po-*

trebbe ad es. senza violenza parlare di S. Tommaso unicamente per il principium individuationis o di S. Anselmo unicamente per l'argomento ontologico (ridurre S. Anselmo unicamente all'argomento ontologico?) Nell' organismo del loro pensiero a questi due semi (a questi due elementi) di filosofare laico fanno infatti da contrappeso, sono anzi impliciti in essi, altri parecchi e contradditorî elementi. Fermandoci a considerare gli uni ad esclusione degli altri, noi scindiamo una realtà contraddittoria sì, ma di una statica, di una insuperabile contraddizione, e credendo d'aver attinto all' essenziale abbiamo soltanto raccolto un frammento.

La storia hegheliana della filosofia appare troppo facilmente la riconferma della filosofia hegheliana medesima: nel pensiero passato essa non cerca infatti che ciò che gli è affine, essa non cerca il pensiero com'è stato, ma cerca sè stessa. La filosofia illumina in essa la storia, diventa la storia stessa, fino a convincere che la storia della filosofia è la necessaria genesi della filosofia hegheliana, è la stessa filosofia hegheliana. — Ciò è colossalmente, è terribilmente logico. Ma vien fatto di pensare che sia troppo logico, e che accanto a questa, una storia meno organica, meno idealmente astratta, del pensiero, una storia più umana, potrebbe all'incontro illuminar essa realmente la filosofia nostra. Lo scomporre secondo un certo criterio un dato pensiero, ributtandone una parte ad uno stadio primitivo ed un'altra ad un altro stadio che lo supera, può esser giusto ed utile sotto un certo aspetto. Ma la considerazione globale di questo medesimo pensiero, la concomitanza ripetutamente perennemente identica di questi due stadi, potrebbero contribuire a far di questo superamento qualcosa di meno assoluto, e potrebbero spingere ad un esame più profondo della reale

posizione dell'idealismo di fronte al trascendentalismo religioso. Il principium individuationis è nel bel mezzo della Summa *e l'argomento ontologico s'accompagna e si mescola colla più confessata e cosciente fede trascendentale: — l'una cosa e l'altra sono insieme strette e l'una dell'altra vivono come nel corpo umano le ossa, i muscoli e lo spirito. Ed è questa umanità imperfetta e complessa che ci deve importare, è l'uomo reale, non quello che la logica, anche quella ampia e concreta di Hegel, meccanizza e riduce.*

Considerata da un punto di vista rigorosamente logico l'opera speculativa di S. Anselmo, altrimenti interessante come propaggine dell'agostinismo o come notevole tappa dilucidatoria del realismo medioevale, potrebb'essere appunto ridotta all'argomento ontologico del Proslogion. Nel Monologio *vi è, sì, una prova dell'esistenza di Dio basata sulla bontà diffusa nelle cose del mondo, che può a tutta prima parer originale; ma la si riduce in verità facilmente all'argomento cosmologico* a contingentia mundi *che è in S. Tommaso assai più netto e chiaro. (*Summa *p. I. q. II art. III.). E Kant d'altra parte ha da lunga pezza mostrato come l'argomento cosmologico sia un velo, sia una non essenziale trasformazione di quello ontologico (*Crit. d. ragion pura. *II. lib. II. cap. 3. sez. 5.).*

Considerato invece da un punto di vista più complessamente umano S. Anselmo rappresenta, nella certezza assoluta, nella profonda coscienza del trascendente, il più ordinato tenace e disperato fra i tentativi medioevali di riassorbire, di razionalmente giustificare questa stessa certezza. Un tentativo cioè di non perdere, di non eliminare nessuno degli elementi filosoficamente opposti o contradditori che bollono e fermentano dentro nell'anima umana. —

Nessuno come S. Anselmo, che pur fu, dicono i biografi, un buono ed ingenuo santo a cui i re d'Inghilterra giocavan tiri birboni e che negli imbrogli del mondo non vedendoci chiaro rifece umilmente parecchie volte la strada di Roma per pigliar consiglio e comando dai papi, nessuno ebbe come S. Anselmo nel M. E. tanto vivo il senso della propria libertà e spontaneità intellettuale.

Il diritto per il fedele di ricomprendere per conto suo la fede propria, di rielaborare con la propria intelligenza la credenza della tradizione, di non accettare il patrimonio dogmatico supinamente come si è schiacciati da un peso, egli lo afferma abbondantemente quasi in ogni suo scritto. Vi è ad es. un passo del Cur Deus homo *(I. II.) ch'io volentieri regalerei ai modernisti nostrani se volessero, coi parecchi altri semi eretici passi di santi canonizzati ch'essi soglion citare, farsene valevole scudo contro il cattolicesimo tradizionalista: — S. Anselmo vuol ripensare la propria fede, lo crede un dovere e sente di averne la forza perchè Dio non s'è rivelato intero una volta per sempre, nè gli uomini sono unicamente i depositari (i carcerieri) di un credo fissato, ma Dio è con gli uomini, ancora continua a rivelarsi, ed essi possono ciascuno per conto suo e via via nei secoli più veramente intenderlo. — Quest'affermazione della coscienza individuale era naturalmente, in un tempo in cui la fede signoreggiava le menti, una netta affermazione dei diritti della ragione. È S. Anselmo che della ragione dice infatti, « dev'essere principe e giudice di tutte le cose che sono nell'uomo » (*De incarnatione Verbi *II); ed è ancora S. Anselmo che scrive d'aver voluto nel* Monologio *dimostrare la verità della religione « senza che nulla, assolutamente, si appoggiasse sull'autorità della scrittura, » d'aver voluto che tutto*

vi fosse asserito « *secondo la necessità della ragione* ». « *Io ho scritto nella persona di colui che seco col solo pensiero disputa ed investiga quelle cose che innanzi non avesse considerate* » (Monol. *Prefazione*), *tentar di trarre cioè dai principii stessi del pensiero la concezione del mondo: definizione netta e precisa del filosofare spregiudicato. L'idealismo nacque di qui. — Ma ciò che poi S. Anselmo incontra in questo suo libero svolgersi interiore non è affatto l'idealismo, non è l'affrancazione dal dogma e dal trascendente; è lo stesso dogma, è l'esistenza di Dio, il Verbo, la Trinità, l'Incarnazione, l'immortalità dell'anima, ed è la misteriosa inconoscibilità dell'essere essenziale del mondo. Il dogma, la fede, sono come avviluppati nella ragione, sono tutt'intorno colla cura attenta e tremebonda di chi accerchi in guerra una fortezza, stretti e serrati, non frantumati e risolti. La ragione li ha avvicinati, ha fatto intorno ad essi le schermaglie e le dimostrazioni, ha fatto con essi, come due popoli combattitori, anche la tregua. Ma in quest'armeggiare, in quest'arretire sillogistico, in questo ritmico snodarsi di premesse e di conseguenze dall'aspetto solido e saldo, essi resistono ancora, essi, i dogmi, si ergono rigidi e interi nella loro scolpita definitezza cristallina. — E di tra il dogma e la ragione, di tra gli spiragli e le incrinature, al di sotto dell'intelletto nell'umidore oscuro del sentimento che compresso filtra e sfugge e malgrado tutto appare. Commuove cogliere, com'una traccia appena segnata, l'incertezza tremante dell'anima religiosa, l'ondeggiare confuso da cui la ragione e la fede sono entrambe con gran sforzo scoppiate fuori. Non ancora fede e non ancora ragione, ma due moti che s'alternano come sulla spiaggia l'onda del mare: nelle oscurità mal certe dell'umana intimità, le due contrarie, le*

due alternate esperienze *dell'uomo religioso.* — *Chè l'anima religiosa spontaneamente, prima d'ogni riflessione cosciente e d'ogni logica affermazione si spande a tratti, nella sua cièca e larvale sostanza, pel mondo e pulsa con esso concordemente gioiosa; ed è invece a tratti da questo medesimo mondo soffocata nel buio quasi ne fosse per inesorabile fato chiusa al di fuori. In una nebulosa appena formata, flaccida e lenta nella sua materia, indefinita marea guidata da astri lontani e non noti ancora, vago moto embrionale, impreciso accenno di un alterno ritmo da cui come da umile radice nasceranno e via via nel vicendevole assorbirsi e scindersi dell'oggetto e del soggetto si affermeranno con lor nette leggi, il panteismo ed il teismo, il razionalismo e la fede, l'idealismo ed il trascendentalismo. Giù nel cuore oscuro ed incerto dell'uomo essi sono un fluire ed un rifluire, sono un tremare ed uno sperare, sono la gioia sicura e sono il dolore pauroso; su nell'intelletto essi sono un avvicendarsi di definizioni dell'essere e dei nostri rapporti con esso, o sono, in un certo stadio di pensiero, un ragionare di Dio come di cosa nostra o come di cosa infinitamente lontana.*

— Sotto la maschera compatta del sillogismo questo brancolare embrionale anche in S. Anselmo lo senti. Dio penetra a tratti tutte le cose, cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat. (Monol. *14) Dio diventa a tratti l'anima del mondo* (Monol. *23) e la più diretta via per arrivare a lui, è la considerazione della sua bontà diffusa, avvolgente, vivificante l'universo (*Monol. *1. e segg.). L'uomo vive in questo modo con Dio e non v'è tra le cose di Dio e quelle dell'uomo separazione nessuna: l'intelligenza dell'uomo si stende nell'ampiezza di Dio ed il suo cuore se ne riempie di gioia. Dio è qui dunque il gran dio della vasta ragione, il dio senza dogmi*

*della libertà e della sicurezza umana, il dio che sarà di Spinoza e di Hegel. — Ma ecco per contro improvvisamente il terribile Dio d'Israele, il dio lontano ed inaccessibile dei Padri greci e dei mistici medioevali, ed ogni cosa si muta. « Poichè, se si bada bene, Egli solo parrà essere semplicemente, perfettamente ed assolutamente, e tutte le altre cose quasi non essere od essere appena ». (*Monol. *28). Ed ancora: (*Monol. *27). « Dio (è) quella sostanza dalla cui essenziale comunione ogni altra natura è stata esclusa ». Un Dio dunque extraumano che sarà padrone di ogni cosa nell'uomo ed imporrà come un vincitore le sue leggi ed i suoi patti: il dogma e la fede. — E l'un concetto e l'altro tentando nello sviluppo del ragionamento di mescolarsi e d'intrecciarsi senza riescirci mai, senza adeguarsi mai, stridendo e dibattendosi come nel cuore dell'uomo la gioia ed il dolore, te ne viene un senso di debolezza, un senso sconfortato d'affanno come dinanzi al materiale incomposto d'un edificio che non s'è potuto trar su. Ma senti anche nel medesimo tempo che questo prosternarsi umiliato e questo sollevarsi dignitoso, questa pienezza improvvisa e quest'aridità dolorante, come il ragionare sicuro ed il credere cieco, come la schiavitù dogmatica e questa brama di vagliare e di conoscere così intensa che genera la formula* credo ut intelligam, *sono un tutt'insieme, sono un avvicendarsi di elementi che non si possono scindere, che bisogna considerare compattamente come fossero su di un medesimo piano, che fan, in conclusione, parte di un unico e complesso organismo vivente. L'armonia fra di essi non è ancora trovata; l'edificio non è ancora costrutto, ma i materiali ci sono tutti quanti e son quelli adatti. E ti piglia allora per questo sforzo rudimentale ed incerto la commozione ed il rispetto pro-*

fondi; esso è la fatica onesta e sincera di chi non ha giocato con la realtà, di chi se l'ha scrupolosamente raccolta tutta dinnanzi, di chi non se l'ha mascherata. È come la denudazione improvvisa di un malato che ti mostri senza vergogna il suo corpo piagato: — « Ecco il mio corpo ed ecco l'unguento che m'han detto che sana: ungimi ». No, l'unguento è senza virtù, ma ho viste ben nette, le piaghe.

La traduzione che segue è una ristampa di quella pubblicata nel 1864 da Antonio Rossi (1). Mi parve inutile rifare un lavoro già fatto e fatto bene. Intanto l'originale di cui il Rossi s'è valso è fra i molti scorretti, quello buono: è cioè un'ottima riedizione veneta del testo parigino collazionato ed ordinato da Gabriele Gerberon (2). E poi la traduzione, così latineggiante com'è, m'ha una cert'aria antica che mi piace. — Questi filosofi medioevali, almeno nel più delle loro opere, non è facile ridurli in lingua nostra e per lettori d'adesso. Hanno una lor forma di scrivere magra e sillogizzante a cui il nostro proseggiare polposo non s'adatta; e poi il loro pensiero se non nella sostanza eterna certo negli sviluppi apparenti è proprio invecchiato. Platone ed Aristotile si possono far nostri, e senza perderne un ette introdurli nel nostro discorso comune; ma uno scolastico, l'intera opera di uno scolastico nella sua impacciatezza, nella sua foggia tra bizzarra ed infantile, è difficile. Se si vogliono conoscere bisogna leggerli nel loro netto ed aritmetico latino, e se si voglion tradurre bisogna calcar colla frase nostra mi-

---

(1) Opuscoli filosofici etc. *Firenze, Le Monnier, 1864.*
(2) Sancti Anselmi - Opera Omnia. *Venetiis, Typis Josephi Coronae, 1544.*

nutamente la frase loro. — Il Rossi, che fu scolaro di Augusto Conti e conobbe bene la filosofia medioevale (se tutti i cattolici filosofanti dietro il Conti o dietro l'enciclica tomista di Leone XIII, invece di bamboleggiare ci avessero aiutato e ci aiutassero sul serio a meglio conoscere i filosofi dell'età di mezzo a cui voglion rifarsi potremmo loro davvero esserne grati), il Rossi traduce con cura. Qui e là m'è parso un poco aggrovigliato ed ho, magari a danno della latinità ma in omaggio alla chiarezza, distesa la sua frase. E qui e là ho precisato il pensiero dove mi pareva non avesse capito: era S. Anselmo che si voleva far conoscere e non la prosa di Antonio Rossi. Ma la più parte del testo è sua: ciò che ho del tutto tolto sono le note, ch'eran quasi unicamente riferimenti ad altre edizioni dell'originale anteriori a quella definitiva del Gerberon e che perciò non servivano.

Novembre 1910.

GIOVANNI BOINE.

MONOLOGIO DI S. ANSELMO

PREFAZIONE

Fui spesse volte e con istanza pregato da alcuni Frati, che di quanto avevo proferito in famigliare colloquio intorno al meditare l'essenza della Divinità ed altro a tale meditazione attinente, io volessi per loro scrivere alcunchè sotto un certo esempio di meditazione. — Della quale meditazione da scriversi, questa forma, più secondo la loro volontà che secondo la facilità della cosa o la possibilità mia, e' m'assegnarono; cioè che nulla assolutamente si persuadesse con l'autorità della Scrittura; ma quanto in ciascuna investigazione venisse ad asserirsi, lo fosse in modo che la necessità della ragione con stile piano, con volgari argomenti e con semplice disputazione brevemente lo persuadesse, e la chiarezza della verità patentemente lo mostrasse. Anche vollero che nemmeno trascurassi d'ovviare a quelle difficoltà che mi si fossero fatte incontro per quanto semplici e quasi dissennate. Lo che invero io mi ricusai per un pezzo di tentare; e ripensando bene la cosa, io mi provai a scusarmene con molte ragioni; imperocchè quanto ciò che essi richiedevano, si desiderava che fosse di più facile loro uso, tanto e' m'ingiungevano cosa più difficile ad attuare. Tuttavia vinto alfine non tanto dalla modesta importunità delle pre-

ghiere, quanto dalla onestà non disprezzabile del loro desiderio, io cominciai, in verità, a malincuore per la difficoltà della cosa e la imbecillità del mio ingegno, ma volentieri misi a termine per amor loro quanto potei e secondo la prescrizione loro. Al che io sono stato indotto dalla speranza che tutto ciò che avessi fatto, a loro soli che lo volevano, sarebbe stato noto, e poco dopo, sentendosene nauseati come di cosa vile, l'avrebbero ricoperto di disprezzo ; io sapevo del resto che in tal modo non solamente avrei potuto soddisfare a tali che mi pregavano, ma anche posto un termine al continuo loro pregarmi. Pur tuttavia io non so come la cosa abbia di tanto sorpassato ciò che se ne poteva sperare che non solo quei predetti Frati, ma molti altri ancora cercassero con ogni diligenza di raccomandare lungamente alla memoria, trascrivendosela ciascuno, questa stessa scrittura: la quale spesso riandando, nulla in essa potei trovare che non fosse conforme agli scritti dei Cattolici Padri e segnatamente del beato Agostino. Però se sembrerà ad alcuno che in esso opuscolo io abbia detto cosa, la quale o sappia di novità, o dalla verità sia discorde, io lo prego a non mettermi subito in voce di presentuoso novatore od assertore di falsità ; ma prima esamini diligentemente i libri del mentovato Dottore Agostino intorno alla Trinità, e poi secondo essi giudichi del mio opuscolo. Rispetto poi all'aver detto, la somma Trinità potersi dire tre sostanze, ho io in questo seguito i Greci ; i quali confessano tre sostanze in una sola essenza, con quella medesima fede che noi confessiamo tre persone in una sola sostanza. Imperocchè, questo e' significano in Dio per la sostanza, che noi per la persona. Qualunque cosa poi abbia ivi detta, io l'ho detta sotto la persona di colui che seco col solo pensiero disputa ed investiga quelle cose che innanzi non

avesse considerate; siccome sapevo che così volèvano quelli alla cui petizione intendeva io di condiscendere. Prego e riprego, se alcuno vorrà trascrivere questo opuscolo, che badi di porre in fronte di esso innanzi agli stessi capitoli questa prefazione: imperocchè io penso che gioverà molto all'intelligenza di quelle cose che alcuno v'andrà leggendo, se ei prima saprà con quale intenzione o con che modo le sieno state discusse. Altresì penso, che se alcuno avrà prima veduto questa prefazione, non giudicherà temerariamente, se anche troverà alcun detto contrario alla sua opinione.

CAPITOLO I

Come sia alcunchè ottimo, massimo e sommo di tutte le cose che sono.

Se alcuno, o per non udire o per non credere, ignori una natura somma di tutte le cose che sono, sola, sufficiente a sè nell' eterna sua beatitudine, e che per la sua onnipotente bontà a tutte l' altre cose ha dato e fatto ch' elle sono alcunchè, o che in alcun modo stanno bene, ed altre verità moltissime [ignori] le quali noi crediamo di Dio ovvero della sua creatura; io penso che queste in gran parte, ancorchè e' sia di mediocre ingegno, potrà a sè stesso pure con la sola ragione persuaderle. Il che potendo fare in molti modi; uno io ne porrò che credo gli sarà facilissimo. Imperocchè, appetendo tutti di fruire le cose che giudicano buone, è facile ch' egli rivolga l' occhio della mente ad investigar quella, onde sono buone quelle stesse, le quali non appetisce se non perchè buone e' le giudica; talchè indi con la ragione che il conduce e segue, si avanzi razionabilmente verso le cose, che irrazionabilmente ignorava. Nel che tuttavia se io dirò alcuna cosa che non sia da una maggiore autorità dimostrata, io voglio che così s' intenda; che quantunque dalle ragioni che mi parranno la si deduca come conseguenza necessaria; non per questo però s' ha a dire tale assolutamente, ma soltanto che così possa sem-

brare per ora. Pertanto è facile che ci sia qualcuno il quale così dica tra sè e sè: « Poichè sono innumerabili cose buone, la cui tanto moltiplice diversità noi esperimentiamo con i sensi corporei e col lume della mente discerniamo; si dee forse credere che sia alcunchè, per cui solo sieno buone tutte quelle cose che sono buone; o le une sono buone per una cosa e le altre per un'altra? » È certissimo però ed a tutti quelli che lo vogliono avvertire, perspicuo, che tutte quelle cose delle quali si dice che sono *alcunchè* e si dice che lo sono, le une rispetto alle altre, o più o meno od egualmente, lo sono appunto per questo *alcunchè* che non è inteso qui, come *questo* e là come *quest' altro*, ma sempre come il *medesimo* nelle diverse cose, sebbene poi lo si consideri distribuito in esse in modo uguale o disuguale. Imperocchè tutte quelle cose che son dette giuste a vicenda, sia ugualmente, sia più o meno, non ponno intendersi giuste se non per la giustizia la quale non è diversa nelle diverse cose. Adunque poichè è certo che tutte le cose buone, se si confrontino fra loro, sono buone o ugualmente, o inegualmente; è necessario che tutte sieno buone per alcunchè, il quale sia inteso come il medesimo nelle diverse cose buone, sebbene qualche volta sembri che le si dican buone le une per una cosa e le altre per un'altra. Imperocchè sembra che per una cosa sia detto buono il cavallo che è forte; e per un'altra perchè è veloce. Ma poichè sembra che si dica buono per la fortezza e buono per la velocità; non per questo sembra che sia la medesima cosa la velocità e la fortezza. Ma se il cavallo è buono, perchè è forte e veloce: come mai il veloce e forte ladrone è malvagio? Piuttosto adunque come il forte e veloce ladrone perciò è malvagio, perchè è dannoso; così il forte e veloce

cavallo perciò è buono, perchè è utile. E veramente nulla suole stimarsi buono, se non o per una qualche utilità, come buona si dice la salute e tutto che alla salute giova: o per qualsiasi onestà; a quella guisa che si estima buona la bellezza, e ciò che alla bellezza conferisce. Ma poichè la già conosciuta ragione non può essere in nessun modo disfatta, è necessario che ancora ogni utile od onesto, se sono beni veramente, sieno beni per quel medesimo, che chè esso sia, per cui è necessità che sieno tutti i beni. Ora chi dubiterà che quello stesso per cui sono tutti i beni, sia un bene grande? Quello dunque è bene per sè stesso; poichè ogni bene è per esso. Segue adunque che tutti gli altri beni sieno per altro ciò che essi sono, ed esso solo per se stesso. Ma nessun bene che è per altro, è uguale o maggiore di quel bene che è bene per sè. Pertanto quello è sommamente buono, che solo è per sè buono: imperocchè, quello è sommo bene che per sè sovrasta agli altri, talchè uguale non abbia nè più eccellente. Ma quello che è sommamente buono è anco sommamente grande. Avvi dunque alcunchè sommamente grande e sommamente buono, cioè sommo di tutte le cose che sono.

CAPITOLO II

Segue lo stesso argomento.

Ma come fu trovato esser alcunchè sommamente buono; perciò che tutti i beni sono beni per una qualche cosa che è bene per sè stessa; così di necessità si raccoglie esser alcunchè sommamente grande; perocchè tutte quelle cose che sono grandi, per alcunchè sono grandi, il quale è grande per sè stesso. Dico poi grande, non di spazio, com'è alcun corpo; ma che quanto è

maggiore, tanto è migliore o più degno, com'è la sapienza. E poichè non può essere sommamente grande se non ciò che è sommamente buono; è necessario che sia alcunchè massimo ed ottimo, cioè sommo di tutte le cose che sono.

CAPITOLO III

Come sia una certa natura per cui è tutto ciò che è, la quale è per sè, ed è il sommo di tutti gli esseri.

Finalmente non solo tutti i beni per un che medesimo sono beni, e tutte cose grandi per un che medesimo sono grandi; ma ancora tutto ciò che è, per un solo che pare che sia. Imperocchè tutto ciò che è, o è per qualcosa, o per niente. Ma non si può nemmeno pensare che sia alcuna cosa per la quale qualche cosa non sia. Adunque tutto ciò che è, non è se non per qualche cosa. Se è così; o è una sola, o son più cose, per cui è tutto quello che è. Ma se son più, o esse si riferiscono ad una qualche cosa per cui sono; o le medesime più cose sono ciascuna per sè; o esse sono per sè a vicenda. Ma se esse più cose sono per una sola cosa, già non sono tutte le cose per più cose; ma piuttosto per quell'una, per cui queste più sono. Se poi esse più cose sono per sè singolarmente, certo che c'è una qualche virtù, o natura d'esistere per sè, per la quale esse hanno che sieno per sè. Non è poi dubbio che sieno per quell'una cosa stessa, per cui hanno d'esser per sè. Più veramente adunque tutte le cose sono per essa cosa una che per più cose, le quali senza quell'una non ponno essere. Che poi più cose sieno per sè a vicenda, non è ragione che lo sostenga: perocchè è un pensar contro ragione,

che alcuna cosa sia per quella a cui dà l'essere. Nè manco le stesse cose relative sono così l'una per l'altra a vicenda. Imperocchè, quando il padrone e il servo si riferiscono scambievolmente, le stesse persone che si riferiscono, non sono onninamente l'una per l'altra a vicenda, nè onninamente sono a vicenda le stesse relazioni per le quali si riferiscono, chè le medesime sono per i soggetti. Pertanto, conciossiachè la verità escluda affatto che più sieno quelle cose, per cui sono tutte le cose; è necessario che sia uno ciò, per cui è tutto quello che è. Poichè adunque tutto quello che è, è per esso uno, certamente esso uno è anche per sè stesso. Adunque ogni altra cosa che è, è per altro, ed esso solo è per sè stesso. Ma tutto ciò che è per altro, è minore di quello per cui sono tutte le cose, e che solo è per sè. Laonde quello che è per sè, di tutte le cose massimamente è. V'ha dunque alcunchè uno, che solo è di tutte le cose massimamente e sommamente. Quello poi che è di tutte le cose massimamente, e per cui è tutto ciò che buono o grande e onninamente tutto ciò che è alcunchè, è necessario che sia sommamente buono e sommamente grande e sommo di tutte le cose che sono. Laonde avvi alcunchè, il quale, o si chiami essenza o sostanza o natura, è ottimo e massimo, e sommo di tutte le cose che sono.

CAPITOLO IV

Segue lo stesso argomento.

Più: se alcuno ponga mente alle nature delle cose, o voglia o non voglia, ei s'accorgerà che non tutte sono pari in dignità; ma alcune di loro si distinguono per disuguaglianza di gradi. Imperocchè, colui che dubita che nella loro natura

sia migliore il cavallo del legno, e del cavallo più eccellente l' uomo, certamente e' non devesi uomo riputare. Se dunque non può negarsi che alcune nature sieno migliori di altre, la ragione però persuade esserne alcuna tra quelle così eminente da non averne altra a sè superiore. Imperocchè, se tale distinzione di gradi è così infinita 'che non sia alcun grado superiore, di cui altro superiore non si rinvenga ; la ragione conduce a questo, che la moltitudine di esse nature non sia chiusa da alcun termine. Ma ciò niuno reputa non assurdo se non chi di ragione è affatto privo. È dunque di necessità alcuna natura, la quale è talmente superiore ad alcuna od alcune, che altra non ve n' abbia, a cui sia ordinata come inferiore. Ma questa natura che è tale, o è sola, o sono più di siffatta maniera ed uguali. Ma se più sono ed uguali (essendo che non possano esser uguali per alcune cose diverse, ma sì per alcunchè medesimo) quell' uno, per cui sono così grandi egualmente o è ciò stesso che esse sono, cioè la stessa essenza delle cose, o altro che esse non sono. Ma se nient' altro è che la stessa loro essenza ; siccome le loro essenze non sono più, ma una ; e così le nature non sono più, ma una. Imperocchè io quì per natura intendo lo stesso che l' essenza. Se poi ciò, per cui esse più nature sono così grandi, è altro che ciò che esse sono ; certamente sono minori di ciò, per cui sono grandi. Imperocchè, tutto ciò che per altro è grande, è minore di ciò per cui è grande. Laonde non sono così grandi, che di loro null' altro sia maggiore. Che se nè per ciò che sono, nè per altro è possibile che più nature sieno tali che nessuna di esse sia più prestante ; in nessun modo posson esservi più nature di tal fatta. Resta dunque che sia alcuna natura una e sola, la quale sia talmente superiore alle altre, che a nessuna sia inferiore.

Ma ciò che è tale, è il massimo e l'ottimo di tutti gli esseri. È adunque una certa natura, che è il sommo di tutti gli esseri. Questo poi non può essere, se essa non sia per sè quello che è; e se tutte le cose che sono non sieno per essa ciò che sono. Imperocchè, avendoci la ragione poco avanti insegnato che ciò che è per sè, e per cui sono tutte l'altre cose, è sommo di tutte le cose esistenti; per converso, o ciò che è sommo è per sè, e tutte l'altre cose sono per quello; o saranno più *sommi*. Ma che non sieno più sommi è manifesto.

Laonde è una certa natura, o sostanza, o essenza, la quale è per sè buona e grande, e per sè è ciò che è, e per cui è tutto ciò che veramente è o buono o grande od alcunchè; e la quale è il sommo buono, il sommo grande, il sommo ente o sussistente, cioè sommo di tutte le cose che sono.

CAPITOLO V

Che come quella (natura) è per sè, e l'altre cose sono per quella; così quella è da sè, e l'altre cose da quella.

Pertanto poichè piace quello che è stato trovato; giova indagare se questa stessa natura e tutte le cose che sono alcunchè, non sieno se non da essa, a quella guisa che non sono se non per essa. Ora è manifesto potersi dire che ciò che è *da* alcunchè, è anche *per* questo stesso alcunchè; e ciò che è *per* alcunchè è anche *da* questo alcunchè stesso; come ciò che è dalla materia e per l'artefice, può anche dirsi che sia per la materia e dall'artefice, poichè per tutti e due e di tutti e due, cioè da tutti e due, esso ha il suo essere, quantunque sia una cosa diversa essere per la materia e dalla materia che

per l'artefice e dall'artefice. Segue adunque che come tutte le cose che sono, per la somma natura sono ciò che sono, e perciò ella è per sè stessa e l'altre cose per altro; così tutte le cose che sono, sieno dalla medesima natura somma e perciò ella da sè stessa, e l'altre da quella.

CAPITOLO VI

Com'essa non sia venuta all'essere per aiuto di alcuna causa, nè tuttavia sia pel niente o dal niente: e come possa intendersi che è per sè e da sè.

Poichè adunque non sempre ha lo stesso senso ciò che si dice che è per alcunchè, o è da alcunchè; si dee cercare con diligenza come sieno per la somma natura, ovvero da essa tutte le cose che sono; e poichè ciò che è per sè stesso e ciò che è per altro, non ricevono la medesima ragione d'esistere, prima separatamente vediamo di essa somma natura che è per sè; poi di queste cose, le quali sono per altro. Ma se consta che quella è per sè stessa tutto ciò che è, e tutte l'altre cose sono per lei ciò che sono; come è essa per sè? Imperocchè, quello che è detto essere per alcunchè, sembra che sia o per alcunchè, efficiente, o per la materia, o per alcun altro aiuto, come per istrumento. Ma tutto ciò che è in alcuno di questi tre modi, è per altro, ed è posteriore e in alcuna guisa minore di quello, per cui ha che sia; ma la somma natura niente affatto è per altro; nè è posteriore o minore di sè stessa, o di alcun'altra cosa. Laonde la somma natura nè da sè, nè da altro potè esser fatta; nè essa a sè, nè alcun'altra cosa fu a lei materia onde fosse fatta; nè essa si aiutò in alcun modo, o alcuna cosa l'aiutò per essere ciò che non era. Che

adunque? Imperocchè, quello che non è da cosa alcuna che l'abbia fatto, nè da alcuna materia o per alcuni aiutamenti pervenne all'essere, ciò sembra o che sia niente, o, se altro è, sia pel niente e dal niente. Il che sebbene da ciò che con la luce della ragione già notai intorno alla somma sostanza, io giudichi non poter niente affatto cadere in lei; non per questo lascerò che di tal cosa per me si componga la prova. Imperocchè, avendomi a cosa grande e dilettevole subitamente condotto questa mia meditazione, nessuna obiezione che m'incontri mentre ch'io vo disputando, per semplice e quasi stolta che sia, io vo' per trascuraggine lasciarmi passare; talchè non lasciando io nulla d'ambiguo nelle cose precedenti, possa più certo procedere a quelle che seguono; e, se pure io vorrò persuadere ad alcuno quello ch'io vo speculando, rimosso ogni ancora leggiero ostacolo, possa qualunque tardo intelletto le cose udite agevolmente comprendere. Adunque che quella natura, senza la quale non è natura alcuna, sia niente, tanto è falso quanto sarà assurdo se si dica che tutto ciò che è, sia niente; pel niente poi non è, perchè non si può in alcun modo comprendere che ciò che è qualche cosa, sia pel niente. Ma se in alcun modo è dal niente, è dal niente o per sè o per altro, o per niente; ma consta che in niun modo alcuna cosa è pel niente. Adunque se in alcun modo è dal niente; o per sè o per altro è dal niente. Per sè poi niente può esser dal niente, perocchè se alcuna cosa è dal niente per alcunchè, è necessario, che ciò per cui è, sia primo. Poichè dunque questa essenza non è prima di sè stessa, in nessuna maniera è dal niente per sè. Ma se dicesi che per alcun'altra natura sia esistita dal niente, non è somma di tutte le cose, ma ad alcuna inferiore; nè è per sè ciò che è, ma per altro. Parimente, se per alcunchè è essa

dal niente, ciò, per cui è, un gran bene fu quando fu causa di tanto bene. Ma nessun bene può concepirsi innanzi a quel bene, senza cui nulla è buono. Ora è abbastanza manifesto che questo bene, senza cui nulla è buono, è questa somma natura di cui si tratta. Laonde nessuna cosa anche nell'intelletto precedè, per la quale questa fosse dal niente. Finalmente se questa stessa natura è alcunchè o pel niente, o dal niente; certo o essa non è per sè e da sè tutto ciò che è, o essa dicesi niente; il che quanto sia falso, l'una cosa e l'altra, è superfluo il dimostrarlo. Adunque sebbene la somma sostanza non sia per alcunchè efficiente, o da alcuna materia, nè sia da alcune cause aiutata per venire all'essere; non per questo è in alcun modo pel niente, o dal niente; chè per sè stessa e da sè stessa è tutto quello che è. Come dunque finalmente s'ha da intendere che è per sè e da sè, se essa non si fece, nè essa fu materia a sè, nè in qualsiasi modo la s'aiutò per esser ciò che non era; se pure non sembra che debba intendersi in quel modo che si dice che la luce luce, ovvero è lucente per sè stessa e da sè stessa? Imperocchè, come s'hanno a sè scambievolmente lucere, luce e lucente, così sono a sè scambievolmente essenza, essere ed ente, cioè esistente ovvero sussistente. Dunque somma essenza, e sommamente ente, cioè, sommamente esistente ovvero sommamente sussistente, non dissimilmente convengon tra sè, che luce e lucere e lucente.

CAPITOLO VII

Come tutte l'altre cose siano per quella e da quella.

Resta ora a discutere, quanto all'università di quelle cose che sono per altro, come sieno per

la somma sostanza; se perchè essa tutte le ha fatte o perchè di tutte quante fu la materia.

Imperocchè, non c'è bisogno di cercare se tutte le cose sieno per essa nel senso che altro facendo o altra materia esistendo, ella abbia soltanto in qualsiasi modo concorso a ciò che tutte le cose fossero; conciosiachè ripugni a quello che già di sopra fu manifesto che tutto ciò che è, sia per essa secondariamente e non principalmente. Adunque io per me credo che prima si debba cercare se l'università delle cose che sono per altro, sia da alcuna materia. Io però non dubito che questa mole mondiale, con le sue parti, siccome vediamo, formata, consti di terra e d'acqua e d'aria e di fuoco, i quali, quattro elementi cioè, possono in alcun modo intendersi senza queste forme che noi scorgiamo nelle cose formate; talchè la loro imforme od anche confusa natura sembra essere la materia di tutti i corpi distinti per le loro forme; no, dico, di questo io non dubito; ma cerco, onde sia questa stessa materia della mondana mole, di cui io parlo. Imperocchè, se di questa materia avvi alcuna materia, quella più veramente è la materia dell'università corporea. Se dunque l'università delle cose o visibili od invisibili, è da alcuna materia; certo non solamente non può essere, ma neanco può dirsi che sia da altra materia che dalla somma natura, o da sè stessa, o da alcuna terza essenza, la quale certamente è nulla. Certo che nessuna cosa assolutamente si può ancor pensare che sia oltre quello che è sommo di tutti gli esseri, il quale è per sè stesso, e l'università di quelle cose che sono non per sè, ma per il medesimo sommo. Laonde ciò che in niun modo è alcunchè, non è materia di alcuna cosa. — La università delle cose che non è per sè non può poi essere di sua propria natura, poichè se questo fosse, essa sarebbe in qualche maniera

(contemporaneamente) per sè e per altra cosa diversa da ciò per cui sono tutte le cose, onde ciò per cui tutte le cose sono non sarebbe il solo: il che è tutto falso. — Parimente, tutto ciò che è dalla materia, da altro è, ed è a lui posteriore; poichè dunque nulla è altro da sè stesso, ovvero posteriore di sè stesso; ne segue che nulla sia materialmente da sè stesso. — Ma se dalla materia della somma natura può essere alcunchè minore di essa, il sommo bene può mutarsi e corrompersi; lo che è empio a dire. Laonde poichè tutto ciò che non è lei, è minore di essa, è impossibile che qualche altra cosa sia da essa in questo modo. Inoltre, è indubitato non essere assolutamente bene quello per cui viene a mutarsi e corrompersi il sommo bene. Che se alcuna minore natura è dalla materia del sommo bene; poichè nessuna cosa è se non per la somma essenza, ecco che il sommo bene si muta e si corrompe per essa: onde la somma essenza che è lo stesso sommo bene non è bene niente affatto; il che sconviene. Dunque nessuna minore natura è materialmente dalla somma natura. — Poichè adunque consta che l'essenza di quelle cose che sono per altro, non è materialmente dalla somma essenza, nè da sè, nè da altro; è manifesto che la non è da alcuna materia. Laonde, poichè tutto ciò che è, è per la somma essenza, nè per essa alcunchè altro può essere se non in quanto essa il fa, o ne è la materia esistente; consegue di necessità che nulla sia oltre di lei, se ella nol faccia; e poichè null'altro è o fu, tranne lei e tutte quelle cose che da lei furon fatte, nulla essa potè onninamente fare per mezzo d'altra cosa, o istrumento od aiuto, che per sè stessa. Ma tutto ciò che ha fatto, senza dubbio l'ha fatto d'alcunchè, come di materia o di niente. Poichè dunque è certissimamente manifesto che l'essenza di tutte

le cose che sono oltre della somma essenza, da essa somma essenza è stata fatta; e perchè non è da alcuna materia; certamente nulla di più manifesto che quella somma essenza solò per sè stessa ha prodotto dal niente tanta e sì numerosa moltitudine di cose, così proporzionatamente formata, così ordinatamente variata, così convenientemente diversa.

CAPITOLO VIII

Come debba intendersi che ella fece tutte le cose di niente.

Ma un certo dubbio ne incontra intorno al niente. Imperocchè di qualunque cosa sia fatto alcunchè, quella è causa di ciò che di essa è fatto; ed ogni causa è necessario che all'essenza dell'effetto porga un qualche aiuto. Lo che tutti così ritengono per esperienza, che a nessuno può esser tolto per via di contesa, come ad alcuno appena il può essere per via d'inganno. Se adunque alcunchè è stato fatto di niente, esso niente fu causa di ciò che di esso fu fatto. Ma come ciò che non ha l'essere in nessuna maniera aiutò alcunchè a venire all'essere? Se poi nessun aiuto proviene ad alcuna cosa dal niente; a chi e come si persuaderà che di niente sia fatto alcunchè? Inoltre niente o significa qualche cosa, o non significa alcunchè. Ma se il niente è qualche cosa, tutto ciò che è stato fatto di niente, di qualche cosa è stato fatto. Se poi il niente non è alcunchè; poichè non può intendersi che di quello che affatto non è si faccia alcuna cosa, niente si fa di niente; sì come è voce comune: *niente di niente*. Laonde sembra conseguire che tutto ciò che è fatto sia fatto d'al-

cunchè, imperocchè o è fatto d'alcunchè o di niente. Adunque o sia il niente alcunchè, o non sia alcunchè; la conseguenza sembra sia questa, che tutto ciò che è stato fatto, d'alcunchè sia stato fatto. Ma se ciò si pone come vero, e' si oppone a tutto quello che di sopra fu disputato. Onde, poichè ciò che era niente sarà qualche cosa; ciò che massimamente era qualche cosa, sarà niente. Imperocchè, da ciò ch'io aveva ritrovato una certa sostanza, di tutte le cose massimamente esistente, ragionando ero pervenuto a questo, che tutte l'altre fossero state fatte da lei ed in modo che non vi fosse nessun'altra cosa colla quale fossero state fatte. Però se ciò onde le furon fatte, ch'io riputava esser niente, è qualche cosa; tutto quello che mi pensavo d'aver trovato intorno alla somma essenza, è niente. Che adunque dobbiamo intendere pel niente? Imperocchè, nulla ch'io vegga potersi obbiettare, ancorchè quasi insulso, già stabilii che avrei in questa meditazione trascurato. In tre modi pertanto io stimo possa sporsi quello che basta a risolvere la presente difficoltà; se alcuna sostanza si dice essere stata fatta di niente. Il primo modo si è quello, con cui vogliamo che s' intenda, che assolutamente non sia stato fatto ciò che si dice esser di niente: in quella guisa che a chi domandi, di colui che se ne sta taciturno, di che parli, rispondiamo, di niente; cioè, non parla. Secondo il qual modo a chi della somma essenza, e di ciò che onninamente nè fu, nè è, domanda onde sia stato fatto, rettamente si può rispondere: di niente; cioè, in nessun modo è stato fatto; il qual senso non può intendersi di nessuna di quelle cose, le quali furon fatte.

L'altra significazione è quella, che può esser detta vera ma in realtà non lo è: come se dicasi alcunchè essere così stato fatto di niente, che di esso niente, cioè di quello che affatto non è, e' sia

esistente, da cui possa alcunchè esser fatto: il stato fatto; quasichè esso niente sia alcuna cosa che, poichè è sempre falso, quante volte si pone che sia, segue un'impossibile inconvenienza. La terza interpetrazione, con cui si dice alcunchè essere stato fatto di niente, è quando intendiamo essere veramente stato fatto; ma non esser alcunchè, onde sia stato fatto. Per una simile significazione sembra che si dica d'un uomo, contristato senza motivo, ch'egli è contristato di niente.

Pertanto se in questo senso s'intenda ciò che di sopra ne fu concluso, che tranne la somma essenza, tutto quello che da essa è, è stato fatto di niente, cioè, non di cosa alcuna; siccome tale conclusione dalle cose precedenti convenientemente scendeva, così da essa non seguirà nulla d'inconveniente; quantunque non inconvenientemente e senza alcuna ripugnanza possa dirsi di quelle cose che dalla creatrice sostanza furon fatte, ch'elle sono di niente; in quella guisa che suol dirsi uno fatto ricco di povero, e sano di malato; cioè, colui che era povero, ora è ricco che prima non era, e colui che era malato, ora ha la sanità che innanzi non aveva. In questo modo adunque può intendersi non disconvenientemente, se dicasi la creatrice essenza aver fatte tutte quante le cose di niente; ovvero che tutte le cose per lei furon fatte di niente; che è quanto dire, quelle cose che prima eran niente, ora sono alcunchè. Certamente con questa stessa voce, con la quale si dice che ella fece, ovvero che queste cose furon fatte, s'intende, che quando ella fece, alcunchè fece; e quando queste furon fatte, non furon fatte se non alcunchè. E così dal vedere uno d'umilissima fortuna elevato da un altro a grandi ricchezze ed onori, diciamo: ecco che quegli ha fatto costui di niente, o costui è stato da quello fatto di niente; val a dire, quegli

che prima non era stimato quasi niente, ora pel fatto di colui è veramente stimato qualche cosa.

CAPITOLO IX

Come quelle cose, le quali furon fatte di niente, non niente erano prima che fosser fatte, quanto alla ragione del facente.

Ma a me sembra di vedere un certo che, il quale ne costringe a diligentemente discernere in che senso tutto ciò che fu fatto, possa dirsi essere stato niente prima che fatto fosse. Imperocchè, in niun modo può alcunchè esser fatto ragionabilmente da alcuno, se non preceda nella ragione del facente un qualsiasichè della cosa da farsi, quasi esemplare, o (come più convenientemente dicesi) forma, o similitudine, o regola. Pertanto è manifesto che prima che le cose tutte fossero fatte, era nella ragione della somma natura *che*, o *quali*, o *come* avrebbero dovuto essere: laonde, conciossiachè quelle cose che furon fatte, sia chiaro che niente erano innanzi che fosser fatte, quanto a questo, perchè non erano ciò che sono adesso, nè era quello di che sarebbero fatte; non per questo eran niente quanto alla ragione del facente, per la quale e secondo la quale sarebbero fatte.

locutio = modo di esprimere

CAPITOLO X

Come quella ragione sia una certa locuzione delle cose, in quel modo che l'artefice dice prima appresso di sè quello che è per fare.

Or quella forma delle cose, che nella ragione di essa (somma natura) precedeva le cose da

creare, che altro è se non una certa locuzione delle medesime in essa ragione, come quando l'artefice che deve fare una qualche opera dell'arte sua, prima la dice dentro di sè nella concezione della mente? La locuzione della mente, o della ragione poi, io quì la intendo; non quando si pensano le voci significative delle cose, ma quando le cose stesse, o future, o già esistenti si considerano nella mente con l'acume del pensiero. Imperocchè, dal frequente uso si comprende, che di una cosa possiamo parlare in tre maniere; o adoperando sensibilmente segni sensibili, cioè che possono essere sentiti con i sensi corporei; o i medesimi segni esternamente sensibili pensando insensibilmente dentro di noi; o nè sensibilmente nè insensibilmente di questi segni usando; ma le cose stesse dicendo dentro la nostra mente, o con la immaginazione dei corpi, o coll'intendimento della ragione, secondo la diversità di esse cose. Imperocchè, altrimenti io dico l'uomo, quando lo significo con questo nome *uomo;* altrimenti quando il medesimo nome tacitamente penso; altrimenti quando quello stesso uomo è dalla mente intuito, o per la imagine del corpo, o per la ragione: per la imagine del corpo, come quando immagina la sensibile figura di lui; per la ragione poi, come quando pensa la universale sua essenza, che è, animale ragionevole mortale. Ora questi tre diversi modi di parlare, constano ciascuno di parole tutte sue proprie: ma le parole di quella locuzione, che ho posta la terza ed ultima, quando sono di cose non ignorate, son naturali, e le medesime appresso tutte le genti. E poichè tutte l'altre parole sono state inventate per mezzo di queste; dove queste sono, nessun'altra parola è necessaria alla conoscenza della cosa; e dove queste non posson essere, nessun'altra è utile a mostrarla. Si può anche dire senza assurdo che

tanto più le parole sono vere, quanto più sono simili alle cose, di cui sono le parole, e più espressamente le significano. Imperocchè, eccetto quelle cose, delle quali stesse ci serviamo invece dei loro nomi a significarle, come sono certe voci; per esempio, A vocale; eccetto, dico, queste, nessun'altra parola sembra così simile alla cosa di cui è parola, o così la esprime, come quella similitudine, dalla quale nell'intimo della mente pensante essa cosa vien espressa. Adunque con ragione si deve dire codesta essere la parola massimamente propria e principale della cosa. Laonde, se nessuna locuzione di qualsiasi cosa tanto si avvicina alla cosa, quanto quella che consta di siffatte parole; nè altro può essere così simile alla cosa futura, ovvero già esistente nella ragione di alcuno; non senza ragione può sembrare che anche appresso la somma essenza cotal locuzione delle cose e sia stata prima che le fossero, acciocchè per lei fossero fatte; e sia, dopo che sono state fatte, acciocchè per lei sieno conosciute.

CAPITOLO XI

Come sia tuttavia in questa similitudine dell'artefice molta dissomiglianza.

Ma quantunque consti avere la somma sostanza quasi detto in sè ogni creatura prima di formarla secondo la medesima sua intima locuzione; in quella guisa che l'artefice prima concepisce in mente quello che poi secondo tal concezione reca con l'opera a compimento; tuttavia molta dissomiglianza scorgo io in questa similitudine. Imperocchè, la somma sostanza non prese altrove alcunchè, onde o comporre in sè stessa la forma di quelle cose, le quali doveano

esser fatte, ovvero quelle stesse ridurre a ciò che ora sono; ma l'artefice nè può niente affatto alcunchè corporeo mentalmente concepire immaginando, se non ciò che o tutto insieme, o per mezzo delle parti, da alcune cose in qualche modo già apprese; nè l'opera in mente concepita ridurre ad effetto, se manchi o la materia od altro, senza di che l'opera premeditata non possa esser fatta. Imperocchè, quantunque l'uomo possa pensando o dipingendo formare alcun tale animale, quale non si trovi al mondo; tuttavia e' non lo può fare in nessuna maniera, se non componendo in esso quelle parti, che dall'altre cose conosciute attrasse nella memoria. Laonde, in questo differiscono l'una dall'altra nella creatrice sostanza e nell'artefice quelle intime locuzioni delle loro opere da fare; chè quella, senza esser presa nè aiutata da altro, ma prima e sola causa potè bastare al suo artefice a compire l'opera sua; questa poi nè prima è, nè sola, nè sufficiente a cominciare la propria. Però quelle cose che per quella furon create, non sono onninamente alcunchè, che per quella non sia; mentre quelle che son fatte per questa, affatto non sarebbero se non fossero anzitutto qualcosa che non è per essa.

CAPITOLO XII

Come questa locuzione della somma essenza sia la somma essenza.

Ma conciossiachè per l'insegnamento della ragione sia parimente certo che tutto ciò che ha fatto la somma sostanza, non per altro l'ha fatto che per sè stessa; e tutto ciò che ha fatto l'ha fatto per la sua intima locuzione; o dicendo le cose ad una ad una con altrettante parole, o piutto-

Le cose create dalla locuzione divina esistono grazie ad essa, mentre la locuzione dell'artefice da sola, senza altro aiuto non basta per realizzare l'opera

sto tutte insieme dicendole con un solo verbo; che cosa può adunque sembrare più necessario che tal locuzione della somma essenza altro non sia che la somma essenza? Però io penso che non debba negligentemente omettersi la considerazione di questa locuzione; ma sì io stimo che per poter trattare di essa con diligenza, si debbano prima attentamente investigar alcune proprietà della medesima somma sostanza.

CAPITOLO XIII

Che come tutte le cose per la somma essenza furon fatte, così vigono per essa.

Consta adunque che per la somma essenza sia stato fatto tutto ciò che non è il medesimo di essa. Ora nessuno può dubitare, se non chi di ragione sia privo, che tutte le cose che sono state fatte, vigono e perseverano ad essere sino a tanto che sono, in quanto le sostiene quel medesimo, dal quale, essendo state fatte di niente, hanno d'esser quel che sono. Imperocchè, per una ragione in tutto simile a quella, dalla quale si raccolse che tutte le cose che sono, sono per una qualche cosa, onde essa sola è per sè stessa, e l'altre per altro; per una simile ragione, dico, può provarsi che tutte quelle cose che vigono, per una qualche cosa vigono: onde quella solamente vige per sè stessa, e l'altre per altro. Poichè adunque non può essere in altro modo se non in questo, che quelle cose che sono state fatte, vigano per altro; e ciò da cui furon fatte, viga per sè stesso; è necessario, che siccome nulla è stato fatto se non per la creatrice presente essenza; così nulla viga se non per la conservatrice presenza della medesima.

CAPITOLO XIV

Com' ella sia in tutte le cose e per tutte le cose, e tutte le cose siano da lei e per lei ed in lei.

Il che se è così, anzi perchè di necessità è così, consegue, che dove essa non è, non sia nulla. Pertanto ella è ovunque e per tutte le cose, e in tutte le cose. Ma perchè è assurdo pensare che il creatore e vivificatore non possa in qualche modo sconfinare l'universalità delle cose create perchè il creato non può per nulla sconfinare l'immensità del creatore e vivificatore; è dunque chiaro che la somma essenza tutte le altre cose sostiene, e loro sovrasta e chiude e penetra. Se adunque questo si aggiunga a ciò che di sopra ne fu ritrovato, è sempre lei sola che è in tutte le cose e per tutte le cose; e da cui e per cui e in cui tutte le cose sono.

CAPITOLO XV

Che cosa possa, o non possa dirsi di lei sostanzialmente.

Già non senza ragione io mi muovo grandemente a ricercare, con quella maggiore diligenza che per me si può, che cosa di tutto quel che d'un ente si può dire, possa convenire sostanzialmente a questa tanto ammirabile natura.

Imperocchè, quantunque io dubiti molto se possa tra i nomi, o parole che adattiamo alle cose fatte dal niente, ritrovarsene alcuno che degnamente si dica della sostanza creatrice dell'universo; tuttavia si deve tentare fino a che punto ne conduca la ragione con la presente

indagine. Pertanto quanto ai relativi, niuno certamente dubita che nessuno di essi è consustanziale a ciò di cui relativamente è detto. Onde, se alcunchè della somma natura è detto relativamente, e' non è significativo della sua sostanza. Così il dire ch' essa è somma, o maggiore di tutte le cose che da lei furon fatte, o che altro che similmente può dirsi in modo relativo, è manifesto che non indica la naturale di lei essenza. Perocchè, se non fosse mai stata alcuna di quelle cose, per relazione delle quali dicesi somma e maggiore, essa nè come somma nè come maggiore sarebbe intesa; nè tuttavia sarebbe per questo meno buona, o patirebbe alcun detrimento l' essenziale sua grandezza.

Il che si conosce manifestamente da questo, che tutto ciò ch' ella è di buono o di grande, non è per altro che per sè stessa. Se adunque la somma natura può così intendersi per non somma, e non essere per nulla nè maggiore nè minore di quanto s' intende come somma di tutte le cose; è manifesto che sommo non significa semplicemente quella essenza la quale è onninamente maggiore e migliore di tutto ciò che non è quello che essa è. Quello poi che la ragione ne insegna intorno al sommo, non dissimilmente si riscontra nelle cose similmente relative. Omesse pertanto quelle cose che diconsi relativamente, perchè nessuna di loro dimostra semplicemente l' essenza d' alcunchè, a discuter le altre si rivolga l' intendimento. E davvero, chi consideri ciascuna cosa con diligenza, tutto ciò che è oltre alle cose relative, o è tale, che esso onninamente sia migliore che *non-esso*, o tale che *non-esso* sia in alcunchè migliore che *esso*. Per *esso* poi e *non-esso*, non altro io qui intendo, che vero, non-vero, corpo, non-corpo, e cose simili. Meglio di certo è onninamente alcunchè, che *non-esso*, come sapiente che *non-esso* sapiente;

cioè, migliore è il sapiente che il non sapiente. Perocchè, sebbene il giusto non sapiente sembri migliore che il non giusto sapiente; non per questo meglio semplicemente è non sapiente che sapiente: imperocchè ogni non sapiente, semplicemente in quanto non sapiente, è meno che sapiente; chè ogni non sapiente, meglio sarebbe se fosse sapiente. Così onninamente meglio è vero che *non-esso*, cioè che non-vero; e giusto che non giusto; e vive che non-vivè. Meglio poi è in alcunchè, *non-esso* che esso; come non oro che oro. Imperocchè, meglio è per l'uomo esser non oro che oro; quantunque per avventura fosse meglio per alcuna cosa esser oro che non oro; come pel piombo. Perocchè, stando che l'una cosa e l'altra, cioè l'uomo e il piombo, sieno non oro; tanto migliore alcuna cosa è uomo che oro, quanto sarebbe d'inferior natura, se fosse oro; e il piombo tanto è più vile, quanto sarebbe più prezioso, se oro fosse. Da ciò poi che la somma natura può così intendersi non somma, che nè sommo sia onninamente migliore che non sommo, nè non sommo per alcunchè migliore che sommo; è manifesto esser molti relativi che non entrano in alcun modo in questa divisione. Se poi alcuni ci sieno compresi, io mi sto dal farne ricerca; bastando al proposito ciò che di quelli è noto, cioè, che nessuno di loro designa la semplice sostanza della somma natura. Adunque, se tutto che altro è, noi consideriamo singolarmente; o esso sia migliore che *non-esso*, o *non-esso* in alcunchè sia migliore che esso; siccome disconviene il pensare che la sostanza della somma natura sia alcunchè, di cui sia migliore in alcun modo *non-esso;* così è necessario che sia tutto ciò, che è onninamente migliore che *non-esso*. Imperocchè ella sola è, di cui nulla affatto è migliore, e che è migliore di tutte quelle cose, che non sono ciò

che è essa. Non è adunque corpo, o alcuna di quelle cose che i sensi corporei discernano. Certamente di tutte queste cose è migliore alcunchè, il quale non è ciò che esse sono. Imperocchè la mente razionale, la quale con nessun senso corporeo si percepisce *che*, o *quale*, o *quanta* sia; quanto sarebbe minore se fosse alcunchè di quelle cose che soggiacciono ai sensi corporei, tanto è maggiore di qualsiasi di loro. Però di essa somma essenza deesi affatto tacere che la sia alcunchè di quelle cose, superiore alle quali è alcunchè, che non è ciò che esse sono; e si dee onninamente dire (così la ragione insegna) che ella sia checchè si voglia di quelle cose, alle quali è inferiore tutto ciò che non è quello che esse sono. Laonde è necessario che ella sia vivente, sapiente, potente e onnipotente, vera, giusta, beata, eterna, e tutto ciò che è similmente assolutamente migliore che *non-esso*. A che dunque cercare di più che cosa sia quella somma natura, se è manifesto che cosa di tutte cose sia o che cosa non sia?

CAPITOLO XVI

Come per lei l'esser giusta e giustizia sia una medesima cosa, e così dell'altre cose che similmente di lei posson dirsi; e niente di esse mostri quale o quanta ella sia, ma sì che cosa sia.

Ma forse quando la si dice giusta, o grande, o alcunchè di simile, non si mostra che cosa sia, ma piuttosto quale, o quanta sia. Certamente per la qualità, ovvero quantità, pare che si dica qualsiasi di queste cose. Imperocchè tutto che è giusto, per la giustizia è giusto; e così d'altre cose simili.

Laonde essa somma natura non è giusta, se non per la giustizia. Pare adunque che per la partecipazione della qualità della giustizia, si dica giusta la sostanza sommamente buona: il che se è così, per altro è giusta, non per sè. Ma ciò è contrario ad una verità ben conosciuta: chè o buona, o grande, o sussistente, ciò che è onninamente, per sè è, non per altro. Se adunque non è giusta se non per la giustizia, nè giusta può essere se non per sè; che cosa di più chiaro, che cosa di più necessario, che la medesima natura è la stessa giustizia? e che quando è detto esser giusta per la giustizia, è lo stesso che per sè; e quando dicesi giusta per sè, non altro s'intende che per la giustizia? Però, se si domanda che sia essa somma natura di cui si tratta; che cosa più veramente risponderemo, se non giustizia!

Adunque dobbiamo vedere, come s'ha a intendere, quando quella natura, che è la stessa giustizia, dicesi giusta. Imperocchè, se l'uomo non può essere la giustizia, ma può avere la giustizia; perciò non s'intende che l'uomo giusto sia esistente giustizia, ma sì avente la giustizia. Poichè adunque della somma natura non propriamente si dice che ha la giustizia, ma ch'è giustizia; (perciò) quando si dice giusta, propriamente si intende esistente giustizia, e non mica avente la giustizia. Laonde, se quando dicesi esistente giustizia, non si dice qual'è, ma che cos'è; ne segue che quando dicesi giusta, non si dica quale sia, ma che cosa sia.

Quindi; poichè di quella suprema essenza tanto è dire che è giusta, quanto, che è esistente giustizia; e quando si dice che è esistente giustizia, non è dir altro se non che è la giustizia; non è in lei alcuna differenza, o si dica, è la giustizia, o, è giusta.

Però, quando di lei si domanda che cos'è, non

meno convenientemente si risponde, giusta, che, giustizia. Quello poi che s'è veduto come certo nell' esempio della giustizia, lo stesso di tutte l'altre cose che similmente son dette di essa somma natura, l'intelletto è costretto per la ragione ad essentire. Adunque tutto ciò che di queste cose dicasi di quella, mostraci non quale, o quanta, ma piuttosto che essa sia. Ma è manifesto, che qualsivoglia che di buono sia la somma natura, quello è sommamente. Dunque ella è somma essenza, somma vita, somma ragione, somma salute, somma giustizia, somma sapienza, somma verità, somma bontà, somma grandezza, somma bellezza, somma immortalità, somma incorruttibilità, somma immutabilità, somma beatitudine, somma eternità, somma podestà, somma unità; il che non è altro che sommamente ente, sommamente vivente, e l'altre cose similmente.

CAPITOLO XVII

Come sia così semplice che tutto ciò che dell' essenza di lei può dirsi, sia in lei una sola e medesima cosa; e nulla di lei possa dirsi sostanzialmente se non in ciò che cos' è.

Che adunque? Se quella somma natura è tanti beni, sarà forse composta di tanti più beni, o piuttosto non sono più beni, ma un solo bene significato con tanti più nomi? Imperocchè, ogni composto, acciocchè sussista, ha bisogno di queste cose, di cui si compone, e ad esse deve certamente ciò che è, perchè tutto ciò che è, è per loro; ed esse ciò che sono, per lui non sono: onde non è sommo niente affatto. Se adunque quella somma natura è composta di più beni, tutte queste cose che si trovano in ogni compo-

sto, è necessario che accadano in lei: la quale nefanda falsità vien con aperta ragione distrutta e dileguata da tutta la necessità della verità che di sopra apparve manifesta. Pertanto, conciossiachè quella natura non sia in modo alcuno composta, e nondimeno sia ad ogni modo quei tanti beni, è necessario che tutti quelli non più sieno, ma uno. Adunque è il medesimo qualsiasi uno di loro che tutti, o insieme, o singolarmente; come quando si dice giustizia, o essenza, che significa il medesimo che l'altre cose, o tutte insieme, o singolarmente. Pertanto, come è uno tutto ciò che dicesi della somma sostanza; così essa è in un sol modo e sotto una sola considerazione tutto ciò che è essenzialmente. Imperocchè, quando alcun uomo dicesi e corpo e razionale e uomo, non ad un modo o sotto una sola considerazione è detto queste tre cose; perciocchè secondo altro è corpo, e secondo altro razionale, e ciascuna di queste cose non è tutto ciò che è l'uomo. Ma quella somma essenza in nessuna guisa è alcunchè talmente, che non sia il medesimo secondo altro modo, o secondo altra considerazione; perchè tutto ciò che in alcun modo è essenzialmente, questo è tutto ciò che essa è. Niente adunque che veramente dicesi dell'essenza di lei, lo si intende come *quale* o *quanta* ma come *che cosa* essa sia. Perocchè tutto ciò che è o *quale*, o *quanto*, è anche altro nel *che cosa;* onde non è semplice, ma composto.

CAPITOLO XVIII

Come sia senza principio e senza fine.

Da che fu dunque questa tanto semplice natura creatrice e vigore di tutte le cose? ovvero sino

a quando è per essere? o piuttosto non ha nè *da quando*, nè *sino a quando*, ma è senza principio e senza fine? Imperocchè, se ha principio, o l'ha da sè, o per sè, ovvero da altro o per altro, o dal niente o pel niente. Ma consta per una verità già perfettamente conosciuta, che in niun modo è da altro o dal niente, o per altro o pel niente: dunque in niun modo ha sortito il cominciamento per altro o da altro, o pel niente o dal niente. Da sè stessa poi, o per sè non può aver cominciamento, benchè sia da sè stessa e per sè stessa; perocchè talmente è da sè, e per sè, che in niun. Ma vero non può essere senza la verità; era dunque la verità, prima che fosse la verità, e sarà la verità dopo che sarà finita la verità; il che è inconvenientissimo. Pertanto, o si dica che la verità ha, oppur s'intenda che non ha principio in niun modo sia altra essenza, che è per sè e da sè, ed altra per cui e da cui ella è. Tutto ciò poi che da alcunchè o per alcunchè comincia ad essere, non è onninamente il medesimo che quello, da cui e per cui comincia ad essere. Dunque la somma natura non ha avuto cominciamento per sè o da sè. Poichè dunque nè per sè, nè da sè, nè per altro, nè da altro, nè pel niente, nè dal niente ha principio, in niun modo ha principio, Ma nemmeno avrà fine. Imperocchè, se è per aver fine, non è sommamente immortale e sommamente incorruttibile; ma consta che è sommamente immortale e incorruttibile; dunque non avrà fine. Ancora; se deve aver fine, o voglia o non voglia, verrà a mancare. Ma certamente non è semplice bene quello, per volere del quale perisce il sommo bene. Ora essa è vero e semplice bene; perciò è tanto certo che di sua spontanea volontà non verrà ella a mancare, quanto è certo che è il sommo bene. Se poi non volendo deve perire, la non è sommamente potente nè onnipotente; ma per necessità di ragione fu

asserito esser ella sommamente potente e onnipotente; dunque non volendo non mancherà. Laonde se nè volendo nè non volendo, la somma natura avrà fine, in niun modo avrà fine. Ancora; se quella somma natura ha fine, ovvero principio, non è più vera eternità; ciò che di sopra fu inespugnabilmente ritrovato. Quindi pensi chi può, quando cominciò, o non fu questo vero, cioè, che il futuro era alcunchè; o quando cesserà e non sarà questo vero, cioè, che il passato sarà alcunchè. Che se nè l'una cosa nè l'altra può pensarsi, e l'uno e l'altro vero non può essere senza la verità; è impossibile anche pensare, che la verità abbia principio o fine. Finalmente, se la verità ha avuto principio, ovvero avrà fine; prima che essa cominciasse, vero era allora che non era la verità; e dopo che sarà finita, sarà vero che non sarà la verità. Ma vero non può essere senza la verità; era dunque la verità, prima che fosse la verità, e sarà la verità dopo che sarà finita la verità; il che è inconvenientissimo. Pertanto, o si dica che la verità ha, oppur s'intenda che non ha principio o fine; non può la verità esser chiusa da alcun principio o fine. Laonde il medesimo segue della somma natura, perchè essa è la somma verità.

CAPITOLO XIX

Come niente fu innanzi, o sarà dopo lei.

Ma ecco che di nuovo insorge il niente, ed asserisce niente essere tutto quello che la ragione ha fin qui discusso, testimoni concordi la verità e la necessità. Ma se le cose sopra esposte furono stabilite con l'appoggio della necessaria verità; non fu alcunchè innanzi alla somma essenza, nè sarà alcunchè dopo di lei: laonde niente

fu avanti di lei, e niente sarà dopo di lei. Imperocchè, o alcunchè o niente è necessario che abbia preceduto, ovvero sia per seguire.

Chi poi dice, che niente fu avanti di essa, e niente sarà dopo di essa, sembra che dica questo: che fu avanti di essa, quand'era niente, e sarà dopo di essa, quando sarà niente. Quando dunque niente era, ella non era, e quando niente sarà, ella non sarà. Come dunque non cominciò dal niente, o come non ritornerà al niente, se ella non era ancora, quando già era niente, e la medesima già non sarà, quando ancora sarà niente? A che dunque s'è costrutta tanta mole d'argomenti, se con tanta facilità ne distrugge il niente la forza? Imperocchè, se si pone che il sommo ente succeda al nulla che precede, e si ritiri quando esso subentra; tutto quello che di sopra si è stabilito come vero, viene necessariamente a mancare per un vano niente. Forse si dee piuttosto contrastare al niente, affinchè tanto lavoro della necessaria ragione non sia dal niente distrutto, e il sommo bene che al lume di verità cercammo e ritrovammo, pel niente non si perda? Piuttosto adunque si asserisca, se è possibile, che niente fu innanzi alla somma essenza, nè sarà dopo lei; anzichè per dar luogo al niente avanti, o dopo lei, pel niente si riduca a nulla quell'ente, che per sè stesso ciò che era niente, condusse all'essere. Imperocchè, quando si dice, che niente fu innanzi alla somma essenza, ciò può aver due sensi. E il primo è, che avanti che la somma essenza fosse, fu, quando era niente. L'altro senso è, che innanzi alla somma essenza non fu alcunchè; come, s'io dicessi, niente m'ha insegnato a volare; lo che sporrò così: o che esso niente, il quale non significa cosa alcuna, m'ha insegnato a volare; e questa sarà falso; o non m'ha insegnato alcunchè a volare; e questo è vero. Pertanto il primo senso è quello a cui

tiene dietro la suddetta inconvenienza, e per ogni ragione si rigetta come falso. Il secondo poi è quello, che conviene perfettamente con le cose dette di sopra, e per la sua piena connessione con esse, come vero si abbraccia. Laonde, quando si dice che niente fu innanzi a quella (somma essenza), ciò si dee ricevere secondo quest' ultima significazione; nè devesi esporre così, che s' intenda che alcuna volta sia stata quando ella non era, e niente era; sì bene, che innanzi a lei non fu alcunchè. Per la medesima ragione può intendersi pure in doppio senso, se si dica che niente sarà dopo lei.

Pertanto, se questa interpretazione che è stata fatta del niente, si consideri diligentemente, dovrà concludersi con tutta verità, che nè cosa alcuna, nè niente ha preceduto o succederà alla somma essenza; e che niente fu innanzi a lei o susseguirà a lei; e pur tuttavia nessun fondamento di ciò che fu già stabilito viene dalla vanità del niente scommosso.

CAPITOLO XX

Com' ella sia in ogni luogo e tempo.

Ma sebbene si sia di sopra concluso che questa creatrice natura è in ogni luogo e in tutte e per tutte le cose; e da ciò che non ha cominciato nè cesserà d' essere, conseguiti che sempre fu ed è e sarà; tuttavia io sento mormorar sotto sotto un certo che di contraddizione, che mi costringe a indagare più diligentemente, dove e quando ella sia. Pertanto la somma essenza o è in ogni luogo e sempre, o soltanto in alcun luogo e in alcun tempo, o in nessun luogo e non mai; e quello che dico, o in ogni luogo e tempo; o determinatamente in alcuno, ovvero in nessuno.

Ma che cosa vi è di più ripugnante, che ciò che è verissimamente e sommamente non sia in nessun luogo, e non mai? Falso è dunque che quella somma essenza non sia in nessun luogo e non mai. Quindi, poichè nessun bene, nè alcunchè affatto è senza di lei, se essa non è in alcun luogo o non mai, in nessun luogo o non mai è alcun bene, in nessun luogo o non mai è onninamente alcunchè. Ma se ciò è falso (nè c'è bisogno di dirlo); dunque anche è falso che ella non sia in nessun luogo o non mai. Adunque, o è determinatamente in alcun luogo e in alcun tempo; oppure ovunque e sempre. Ma se determinatamente è in alcun luogo o tempo; ivi e allora soltanto, ove e quando essa è, può essere alcunchè. Ove poi e quando essa non è, ivi e allora non è onninamente alcuna essenza; perchè senza di lei nulla è; onde conseguirà, che sia alcun luogo ed alcun tempo, dove e quando onninamente è nulla. Il che essendo falso; perciocchè lo stesso luogo e lo stesso tempo è qualche cosa; non può essere la somma natura in alcun luogo o in alcun tempo determinatamente. Che se vien detto che determinatamente essa per sè è in alcun luogo e in alcun tempo; ma per la sua potenza è in qualunque luogo, ovvero in qualunque tempo è alcunchè; non è vero: perochè, se è manifesto che la potenza di lei nient' altro è che essa, in niun modo la potenza di lei è senza di essa. Se dunque non è in alcun luogo, o in alcun tempo determinatamente, è necessario che sia ovunque e sempre, cioè, in ogni luogo e in ogni tempo.

CAPITOLO XXI

Come sia in nessun luogo o tempo.

Il che se così è; o è tutta in ogni luogo, o tempo; oppure una qualsiasi parte di lei soltan-

to, e l'altra sia fuori d'ogni luogo e tempo. Ma se parte è, e parte non è in ogni luogo o tempo, ella ha parti; il che è falso. Dunque non in parte è ovunque e sempre. Tutta poi com'è ovunque e sempre? Imperocchè, o si deve intendere così che tutta insieme sia in tutti i luoghi o tempi, e per le parti in ciascuno; oppure così, che tutta sia anche in ciascuno. Ma se per le parti è in ciascuno, non sfugge alla composizione o divisione delle parti; il che fu trovato grandemente alieno dalla somma natura. Laonde, non è così tutta in tutti i luoghi e tempi, che per le parti sia in ciascheduno.

Resta l'altra parte da discutere, cioè, qualmente la somma natura sia tutta in tutti e singoli luoghi e tempi. Certamente questo non può essere, se non o insieme, o in diversi tempi. Ma poichè la ragione del luogo, o la ragione del tempo, che sino a questo punto essendo progredite insieme di pari passo, con una sola ricerca si sono potute indagare, qui scostandosi l'una dall'altra pare che per diversi andirivieni quasi sfuggano alla disputa; ad una ad una le s'investighino con distinte discussioni. Adunque prima si vegga se la somma natura possa esser tutta nei singoli luoghi, o insieme, o in diversi tempi; poi lo stesso si cerchi nei tempi. Se adunque tutta è insieme nei singoli luoghi, pe' singoli luoghi sono singoli tutti. Imperocchè, siccome il luogo si distingue dal luogo per modo che sieno singoli luoghi; così ciò che è tutto in un luogo si distingue da ciò che nel medesimo tempo è tutto in un altro, per guisa che sieno singoli tutti. Perocchè di ciò che è tutto in alcun luogo, nulla è che non sia in esso luogo; ma di ciò, di cui non è cosa che non sia in alcun luogo, nulla è che nel medesimo tempo sia fuori del medesimo luogo; dunque di ciò che è tutto in alcun luogo, nulla è che al tempo stesso sia

fuori di esso luogo. Ma di ciò, di cui non è cosa che sia fuori di qualsiasi luogo, nulla è che sia nel medesimo tempo in altro luogo. Laonde niente di ciò che è tutto in qualsiasi luogo, è insieme in altro luogo. Ma ciò che è tutto in alcun luogo; come tutto insieme è in altro luogo, se nulla di lui può essere in altro luogo? Poichè adunque un solo tutto non può essere insieme, in diversi luoghi tutto; segue che pe' singoli luoghi sieno singoli tutti, se nei singoli luoghi insieme alcunchè è tutto. Laonde, se la somma natura è tutta in un tempo in tutti i singoli luoghi, quanti posson essere singoli luoghi, altrettante singole sono nature somme; lo che è irragionevole a pensare. Dunque non è tutta in un tempo nei singoli luoghi. Se poi in diversi tempi è tutta nei singoli luoghi; nessun bene e nessuna essenza è frattanto in altri luoghi: perchè senza di lei niuna cosa affatto esiste. Il che quanto sia assurdo, lo provano ancora essi luoghi, i quali sono non nulla, ma qualche cosa. Non è adunque la somma natura tutta nei singoli luoghi, in diversi tempi. Che se nel medesimo tempo nè in diversi tempi è tutta nei singoli luoghi; è manifesto che in niun modo è tutta in tutti singoli luoghi. Pertanto or dobbiamo investigare se la medesima somma natura sia tutta nei singoli tempi, o insieme, o distintamente per ciascun tempo. Ma come può essere alcunchè tutto insieme nei singoli tempi, se essi tempi insieme non sono? Se poi separatamente tutta è nei singoli tempi, in quella guisa che alcun uomo tutto è ieri e oggi e domani; più propriamente si dice che fu, ed è e sarà. Dunque l'età di lei, la quale nient'altro è che la sua eternità, non è tutta insieme, ma è con le parti stesa per le parti dei tempi. Ma l'eternità di lei nient'altro è, che essa: la somma essenza adunque sarà divisa per le parti secondo le distinzioni

dei tempi. Imperocchè, se l'età di lei si estende per li corsi de' tempi, ha con essi tempi il presente, il passato e il futuro. Che altro poi è l'età, ovvero diuturnità d'esistere di lei, se non la sua eternità? Adunque, conciossiachè l'eternità di lei nient'altro sia che la sua essenza, come lo prova indubitabilmente la sopraesposta ragione; se la eternità di lei ha il passato, il presente e il futuro, conseguentemente ancora la sua essenza ha il passato, il presente e il futuro. Ma ciò che è passato, non è presente o futuro; e ciò che è presente, non è passato, nè futuro; e ciò che è futuro, non è passato o presente. Come dunque potrà stare ciò che di sopra ne fu chiaro per una ragionevole ed evidente necessità, cioè, che quella somma natura in niun modo sia composta, ma sommamente semplice e sommamente immutabile, se altro e altro è in diversi tempi, e pe' tempi ha le parti sparse? o piuttosto, se quello è vero, anzi perchè è certamente vero; com'è possibile questo? In niun modo adunque la creatrice essenza, o l'età, o l'eternità di lei riceve il passato o il futuro. Come poi non ha il presente, se veramente è? Ma *fu* significa passato; e *sarà* futuro. Non mai adunque ella fu, o sarà: laonde non è distintamente, cioè a dire insieme tutta nei diversi singoli tempi. Se adunque, siccome fu discusso, nè è così tutta in tutti i luoghi o tempi, che in una sola volta sia tutta in tutti, e per le parti in ciascuno; nè così, che sia tutta in ciascuno; è manifesto che non è in modo alcuno tutta in ogni luogo e tempo. E poichè similmente si vede chiaro che non è in modo tale in ogni luogo o tempo, che una parte sia in ogni tempo, e una parte fuori d'ogni luogo o tempo; è impossibile che sia ovunque e sempre. Imperocchè, in niun modo può intendersi che sia ovunque e sempre, se non o tutta, o una parte. Che se in nessuna

guisa è ovunque e sempre; o sarà determinatamente in alcun luogo o tempo, o in nessuno. Ma che determinatamente ella non possa essere in alcuno, già fu discusso. Adunque non in alcun luogo o tempo ella è; cioè, in nessun luogo, e non mai. Imperocchè non può essere che, o in ogni o in alcuno. Ma di bel nuovo; poichè consta inespugnabilmente, non solo che è di per sè e senza principio e senza fine, ma che nulla senza lei può essere, nè in alcun luogo nè in alcun tempo, è necessario ch' ella sia ovunque e sempre.

CAPITOLO XXII

Come sia in ogni e in nessun luogo e tempo.

Come dunque si accorderanno cose tanto contrarie secondo l' espressione, e tanto necessarie secondo la dimostrazione?

Forse in un certo modo è la somma natura nel luogo o nel tempo, che non è impossibile che sia così insieme tutta nei singoli luoghi o tempi, e che tuttavia non sieno più tutte, ma una sola tutta; nè l' età di lei, la quale non è se non vera eternità, sia distribuita nel passato, presente e futuro. Imperocchè, sembra che da questa legge del luogo e del tempo, non sieno costrette, se non quelle cose, le quali sono così nel luogo e nel tempo, che del luogo lo spazio, o del tempo la diuturnità non eccedano. Laonde, siccome con tutta verità si asserisce che una qualunque fra le cose di siffatta natura, non può essere insieme tutta in diversi luoghi o tempi; così di quelle che tali non sono, non si conclude lo stesso per veruna necessità. Imperocchè, con ragione pare che si dica che soltanto di quella cosa sia alcun luogo, la quantità della quale esso luogo circoscrivendo contiene, e contenendo circoscrive; e

che di quella cosa soltanto sia alcun tempo, la durata della quale esso tempo misurando termina, e terminando misura. Però con verità si propone che nessun luogo o tempo v'ha per quello, all'ampiezza e diuturnità del quale niun limite dal luogo o dal tempo viene opposto. E poichè nè il luogo nè il tempo, fanno a lui ciò che è loro proprio di fare; non inragionevolmente si dice che nessun luogo e nessun tempo è luogo e tempo suo. Quello poi che noi vediamo non aver alcun luogo o tempo, certamente si convince che e' non è per niente soggetto alla legge del luogo o del tempo.

Nessuna legge adunque di luogo o di tempo costringe in alcun modo alcuna natura, cui nessun luogo o tempo, chiude con alcuna contenenza. Ora qual avvi mai ragionevole considerazione che con piena ragione non concluda non essere da alcun costringimento di luogo o di tempo chiusa la creatrice e somma sostanza, la quale è necessario che sia aliena e libera dalla natura e legge di tutte le cose, che essa fece di niente: quando piuttosto la potenza di lei, che non è altro che la sua essenza, tutte le cose da sè fatte contenendo, sotto di sè racchiude? Come ancora non è segno di sfacciata imprudenza il dire, che o il luogo circoscriva la quantità, o il tempo misuri la durata della somma verità, la quale non riceve per niente alcuna grandezza o parvità di locale e temporale estensione? Pertanto, poichè del tempo e del luogo, questa è la condizione, che soltanto tutto ciò che è chiuso dai loro limiti, nè sfugga alla possibilità di essere diviso o quanto al luogo secondo la quantità, o quanto al tempo secondo la durata; nè in alcun modo possa insieme esser contenuto da diversi luoghi o tempi; e tutto ciò che in niun modo è costretto da contenenza di luogo o di tempo, da nessuna legge di tempi e di luoghi sia invece fatto sog-

giacere a moltiplicità di parti, o gli sia proibito d'esser presente tutto insieme in più luoghi o tempi; poichè, dico, questa si è la condizione del luogo o del tempo, certamente la somma sostanza, che da nessuna contenenza di luogo o di tempo è circondata, da nessuna legge di loro viene costretta. Laonde, poichè una inevitabile necessità esige che tutta la somma essenza non manchi a nessun luogo, o tempo, e nessuna ragione di luogo o di tempo proibisce che sia insieme tutta presente ad ogni luogo o tempo; è necessario ch'ella sia insieme tutta presente a tutti e singoli luoghi e tempi. Imperocchè, per il fatto d'esser presente a questo luogo o tempo, non perciò è impedito d'esser presente a quell'altro luogo o tempo insieme e similmente; nè poichè fu, od è, o sarà, perciò alcunchè della sua eternità svanì dal presente tempo col passato, che già non è; o passa col presente, che appena è; o è per venire col futuro che ancora non è. Perocchè, non è in alcuna guisa costretto o impedito dalla legge dei luoghi o tempi, ad essere o non essere in alcun luogo o in alcun tempo, ciò che in niun modo entro il luogo o tempo, chiude l'esser suo. Imperocchè, se si dice che essa somma essenza è nel luogo o nel tempo; quantunque intorno ad essa e alle locali o temporali nature, sia uno il modo di esprimersi, per cagione della consuetudine del parlare; diverso però è l'intendimento a causa della dissomiglianza delle cose. Imperocchè, in quello cioè nelle locali e temporali nature, due cose diverse significa la medesima espressione, cioè; che sono presenti a quei luoghi e tempi, in cui son dette essere; e, che sono contenute da essi. Ma nella somma essenza, una cosa solamente s'intende, cioè, che è presente; non anche, che è contenuta. Onde, se l'uso di parlare l'ammettesse, più conveniente-

mente pare che si direbbe che è *col* luogo o *col* tempo, che *nel* luogo o *nel* tempo. Perocchè con più verità, viene a significarsi che alcuna cosa è contenuta, quando si dice che è in altro, che quando dicesi, è con altro. Pertanto con proprietà si dice che in nessun luogo o tempo ella è, perchè da nessun'altra cosa è in nessuna maniera contenuta: e tuttavia può dirsi che è in un certo suo modo in ogni tempo o luogo; perocchè tutto che altro è, affinchè non ricada nel nulla, è da lei presente sostenuto; è in ogni luogo e tempo, perchè da nessuna cosa è assente; e non è in alcuno, perchè nessun luogo o tempo ella ha; nè in sè riceve distinzioni di luoghi o di tempi; nè è per lei il qui o là, o in alcun luogo, o allora od ora, o alcuna volta; nè è secondo il labile presente di che noi usiamo; o secondo il passato o il futuro, fu o sarà; perchè queste cose sono proprie di ciò che è circoscritto o mutabile, che ella non è. E tuttavia ciò di lei in un certo modo circoscritte e mutabili, come se ella fosse dai medesimi luoghi circoscritta, e dai tempi mutata. È pertanto manifesto, quanto basta allo scioglimento di quella stridente contrarietà, secondo cui l'essenza somma di tutte le cose sia ovunque e sempre, e non ovunque e non mai; cioè in ogni e in nessun luogo o tempo, secondo la concorde verità dei diversi intendimenti.

CAPITOLO XXIII

Come meglio possa intendersi che sia ovunque, che in ogni luogo.

Ma se consta che la medesima somma natura, non è più in tutti i luoghi che in tutte le cose che sono; non come quella che sia contenuta, ma come quella che tutte le contenga penetran-

dole: perchè non si dice che è ovunque in questo senso, che s'intenda essere in tutte le cose esistenti piuttosto che in tutti i luoghi, giacchè tal senso ci vien posto dalla ragione, dalla verità della cosa, nè è punto vietato dalla stessa proprietà della parola locale? Imperocchè, noi siamo soliti attribuire spesso e senza che alcuno ci possa riprendere locali parole a cose, che non sono nè luoghi, nè contenute da circoscrizione locale; come s'io dicessi: ivi nell'anima è l'intelletto, ove è la razionalità.

Perocchè, sebbene *ivi* ed *ove* sieno avverbi locali; non per questo con locale circoscrizione o l'anima contiene alcunchè, o l'intelletto o la razionalità è contenuta. Laonde, la somma natura, secondo la verità della cosa, più convenientemente si dice essere ovunque, secondo questa significazione, che s'intenda essere in tutte le cose che sono, di quel che s'intenda soltanto in tutti i luoghi. E poichè, come ne insegnano le sopraesposte ragioni, non può essere altrimenti; è necessario ch'ella sia in tutte le cose in guisa, che una e la medesima sia perfettamente tutta insieme in ciascuna.

CAPITOLO XXIV

Come meglio possa intendersi che sia sempre, che in ogni tempo.

Se consta ancora essere la medesima somma sostanza senza principio e senza fine; nè avere il passato o il futuro; nè il temporale, cioè labile presente, di che noi usiamo; perocchè l'età o eternità di lei, la quale nient'altro è che essa, è immutabile e senza parti: questo *sempre*, che sembra designare tutto il tempo, o non s'intende

molto più veramente (quando sia detto di lei) che significhi l'eternità, che non è mai dissimile da sè stessa; anzichè la varietà dei tempi, la quale è a sè stessa sempre in qualche cosa non simile? Laonde, se dicesi ch'ella è sempre, poichè è il medesimo per lei l'essere e il vivere, nulla s'intende meglio che eternamente sia o viva, cioè che possegga una vita interminabile e insieme perfettamente tutta. Onde sembra l'eternità di lei essere una interminabile vita insieme perfettamente tutta esistente. Imperocchè, se per quello che di sopra fu detto è abbastanza manifesto, che la medesima sostanza non è altro che la sua vita e la sua eternità; nè è in alcun modo terminabile, nè tale che non sia insieme e perfettamente tutta; che altro è la vera eternità, che a lei sola si conviene, se non una interminabile vita insieme e perfettamente tutta esistente? Imperocchè, anche da questo solo apertamente comprendesi che la vera eternità appartiene solamente a quella sostanza che sola fu trovata non fatta ma fattrice; poichè vera eternità intendesi quella che è priva del limite di principio e di fine; il che si convince non convenire a nessuna delle cose create perciò stesso che di niente furon fatte.

CAPITOLO XXV

Come non sia mutabile per nessuno accidente.

Ma questa essenza, la quale fu manifesto essere in tutto e per tutto a sè identica sostanzialmente, non è alcuna volta da sè diversa, almeno accidentalmente? Ma come è sommamente incommutabile, se per accidenti può, non dirò essere, ma ancora concepirsi variabile? E per lo

contrario, come non è ella partecipe di accidente, se ancora questo stesso ch' ella è maggiore di tutte l' altre nature e da loro dissimile par cosa che in lei accada? Ma in che ripugnano la comunicabilità e la naturale incomunicabilità di certe cose che son dette accidenti, se dal loro ricevimento non consegue alcuna variabilità nella sostanza? Certamente di tutte quelle cose, che àccidenti son dette, altre si comprende non poter essere presenti ed allontanarsi, se non con qualche mutazione del partecipante, come tutti i colori; altre si conosce non produrre per niente, o accostandosi o ritirandosi, alcuna mutazione intorno a ciò di cui si dicono, come certe relazioni. Imperocchè consta che a quell' uomo che è per nascere dopo quest' anno, io non sia nè maggiore, nè minore, nè uguale, nè simile; ma tutte queste relazioni, certamente quand' egli sia nato, potrò io, senz' alcuna mia mutazione avere con lui e perderle, secondochè crescerà, o per qualità diverse sarà mutato. Pertanto è fatto manifesto, che di quelle cose, che si dicono accidenti, alcune apportano in qualche guisa mutazione; altre poi non diminuiscono la incommutabilità niente affatto. Siccome adunque la somma natura nella sua semplicità non dà mai luogo ad accidenti che portino mutazione: così secondo quelle cose che non ripugnano punto alla somma incommutabilità, qualche volta non ricusa d' esser detta alcunchè; e contuttociò nulla accade nell' essenza di lei, onde la si possa intender variabile. Però anche questo si può conchiudere, che di nessuno accidente è suscettibile. Certamente come si giudica che quegli accidenti, che accostandosi, o ritirandosi producono una qualche mutazione, accadano veramente con lo stesso loro effetto nella cosa che vien da essi mutata; così quelli che non hanno simile effetto, s' apprende che e' sieno detti accidenti impropriamente.

Adunque siccome è sempre a sè in tutto e per tutto la medesima sostanzialmente; così non è mai da sè diversa in alcun modo, ovvero accidentalmente. Ma checchè sia quanto alla proprietà del nome *accidenti*, quello che è indubitabilmente vero si è, che della sommamente incommutabile natura nulla può dirsi, onde la si possa concepire mutabile.

CAPITOLO XXVI

In che modo ella debba dirsi sostanza; e come sia fuori d'ogni sostanza, e singolarmente sia tutto quello che è.

Ma se è certo ciò che si è conosciuto della semplicità di questa natura; com'è ella sostanza? Imperocchè, se ogni sostanza è suscettibile di mescolamento delle differenze, ovvero di mutazione degli accidenti, e la immutabile sincerità di questa è inaccessibile ad ogni qualsiasi mescolamento o mutazione; come dunque si otterrà che sia ella una qualsiasi sostanza, se non dicasi sostanza invece di essenza, e così sia *fuori*, come è *sopra* ogni sostanza? Imperocchè, quanto quell'ente che per sè è tutto ciò che è, e che di nulla fa ogni altro ente, è diverso da quell'ente, che per altro è fatto di nulla tutto ciò che è; tanto dista onninamente la somma sostanza da queste cose, le quali non sono il medesimo che essa. E se essa sola di tutte le nature ha da sè senza il soccorso d'altra natura, l'essere tutto ciò che è: come non è singolarmente senza il consorzio della sua creatura tutto ciò che essa è? Onde se ella ha comune con le altre un qualche nome; questo senza dubbio deve intendersi in un senso molto diverso.

CAPITOLO XXVII

Come non entri nel comune trattato delle sostanze, e nondimeno sia sostanza e individuo spirito.

Consta adunque che in nessun comune trattato delle sostanze sia compresa quella sostanza, dalla cui essenziale comunione ogni altra natura viene esclusa. Certamente se si tratti che ogni sostanza, o è universale, la quale a più sostanze essenzialmente è comune, come l'essere uomo è comune ai singoli uomini; o è individua, che l'universale essenza ha comune con le altre; come ciascun uomo ha l'essere comune con ciascun uomo, per esser uomo: in che modo può alcuno intendere che la somma natura sia compresa nel trattato dell'altre sostanze, mentr'ella nè si divide in più sostanze, nè con alcun'altra si raccoglie per via di essenziale comunione? Tuttavia, poichè essa non solo certissimamente esiste, ma anche esiste sommamente di tutte le cose; e l'essenza di qualsiasi cosa suol chiamarsi sostanza; certo, se mai alcunchè può dirsi di essa degnamente, non si proibisce che sia detta sostanza. E poichè non si conosce essenza più degna che lo spirito e il corpo, e di questi più degno è lo spirito che il corpo; certamente deve asserirsi la medesima essere spirito, non corpo. E poichè il medesimo spirito non ha parte di sorta, nè ponno essere più spiriti, come lui; è necessario che sia onninamente individuo spirito. E poichè, siccome consta già, nè di parti è composto, nè per alcune differenze o accidenti può intendersi che sia mutabile; è impossibile che e' sia divisibile in modo alcuno.

CAPITOLO XXVIII

Come il medesimo spirito semplicemente sia, e le create cose paragonate a lui, non sieno.

Sembra dunque conseguire dalle cose precedenti che codesto spirito, che è in un certo suo modo mirabilmente singolare e singolarmente mirabile, per una certa ragione sia solo ; e l'altre cose, checchè ne sembrino essere, paragonate a lui, non sieno. Imperocchè, se si badi bene, egli solo parrà essere semplicemente e perfettamente e assolutamente, e tutte l'altre cose quasi non essere, ed essere appena. Ed in vero, poichè il medesimo spirito per ragione della sua incommutabile eternità, in niun modo può dirsi secondo alcun moto, che fu o sarà ; ma semplicemente, è ; nè mutabilmente è alcunchè, che alcuna volta o non fu, o non sarà ; nè non è ciò che alcuna volta fu o sarà, ma tutto ciò che è, è una sola volta e insieme e interminabilmente ; poichè, dico, tale è l'essere di lui, con ragione dicesi che è semplicemente e assolutamente e perfettamente. E poichè tutte l'altre cose secondo alcunchè mutabilmente alcuna volta o furono, o saranno ciò che non sono ; o sono ciò che alcuna volta non furono, ovvero non saranno ; e poichè ciò che furono non è più, e ciò che saranno, ancora non è ; e questo che sono nel labile e brevissimo e appena esistente presente, appena è: poichè dunque sono così mutabilmente, non senza ragione si nega che sieno semplicemente e perfettamente e assolutamente, e si asserisce che quasi non sono, e appena sono.

Quindi, conciossiachè tutte le cose d'ogni maniera, che sono altro che esso, sieno venute dal

non essere all' essere non per sè, ma per altro; e dall' essere ritornino al non essere, quanto a sè, se non sieno sostenute per altro; come a loro conviene l' essere semplicemente o perfettamente, ossia assolutamente, e non piuttosto l' essere appena, o quasi non essere? E conciossiachè l'essere del solo medesimo ineffabile spirito non possa in alcun modo intendersi, o che sia cominciato dal non essere, o che possa patire alcun difetto per ciò che è nel non essere; e poichè tutto ciò che esso è non è per altro che per sè; val a dire, per ciò che esso è; non si dice dunque meritamente l' essere di lui il solo semplice e perfetto ed assoluto? Ciò poi che così semplicemente e per ogni qualsiasi ragione è il solo perfetto, semplice ed assoluto, davvero che in un certo modo può dirsi con ragione il solo essere: e al contrario, tutto ciò che per una superiore ragione si conosce essere nè semplicemente, nè perfettamente, nè assolutamente, ma appena essere, o quasi non essere, certamente in alcun modo dicesi bene non essere. Secondo questa ragione adunque quel solo creatore spirito è e tutte le create cose non sono; nè tuttavia onninamente non sono, perchè per colui che solo assolutamente è, di niente alcunchè furon fatte.

CAPITOLO XXIX

Come la locuzione di lui sia la medesima cosa che esso, nè contuttociò sieno due, ma un solo spirito.

Dopo aver già conosciute quelle cose che intorno alle proprietà di questa somma natura sino al presente mi sono occorse mentre seguo la ragione che mi guida, io stimo opportuno di rivolgere, per quanto posso, la considerazione

intorno alla locuzione sua, per la quale le cose tutte furon fatte. Imperocchè, se tutto ciò che di lei potei di sopra avvertire, tiene della forza inflessibile della ragione, quello che massimamente mi costringe a discutere di lei con maggiore diligenza, si è di provare che la sia ciò stesso che è esso sommo spirito. Imperocchè, se egli non fece nulla se non per sè stesso, e tutto ciò che da lui è stato fatto, per quella è stato fatto; com'è ella altro da ciò che è esso medesimo? Più; per quello che già ne fu inespugnabilmente ritrovato, s'asserisce che niente affatto oltre il creante spirito e la sua creatura potè mai, o può sussistere. Ora questa locuzione del medesimo spirito è impossibile che sia compresa tra le cose create; poichè tutto ciò che di creato sussiste, per lei fu fatto, ma ella per sè non potè esser fatta. Niente certamente per sè stesso può esser fatto; perchè tutto ciò che è fatto, è posteriore a quello per cui è fatto; e niente è posteriore di se stesso. Resta adunque che questa locuzione del sommo spirito, non potendo essere una creatura, non sia altro che il sommo spirito. Finalmente questa stessa locuzione nient'altro può esser intesa che l'intelligenza del medesimo spirito, con la quale intende tutte le cose. Imperocchè, che altro è per lui il parlare di alcuna cosa, con questo modo di parlare, se non che intendere? Perciocchè, al contrario dell'uomo, sempre dice quello che intende. Se dunque la sommamente semplice natura non è altro che ciò che è la sua intelligenza, che è lo stesso che dire, che è la sua sapienza; è necessario che parimente non sia altro che ciò che è la sua locuzione. Ma poichè è già manifesto essere il sommo spirito uno soltanto, e onninamente individuo; è necessario che a lui questa sua locuzione sia talmente consustanziale, che non sieno due, ma un solo spirito.

CAPITOLO XXX

Come la medesima locuzione non consti di più parole, ma sia un solo Verbo.

Perchè adunque dubiterò io di ciò, che come dubbio di sopra aveva lasciato; cioè, se questa locuzione consista in più parole, o in un solo verbo? Imperocchè, se è così consustanziale alla somma natura, che non sieno due, ma un solo spirito; certamente siccome quella è sommamente semplice, e così questa. Adunque non consta di più parole, ma è un solo verbo, per cui tutte le cose furon fatte.

CAPITOLO XXXI

Com' esso Verbo non sia una similitudine delle cose fatte, ma verità di essenza; e le cose fatte siano una qualche imitazione della verità; e quali nature sieno più che altre e più prestanti.

Ma ecco che a me sembra che sorga una questione nè facile, nè tale da doversi lasciare menomamente in dubbio. Imperocchè, se tutte le parole di tal fatta, onde con la mente diciamo, cioè pensiamo le cose qualunque, sono similitudini e immagini delle cose, di cui le parole sono; ed ogni similitudine od immagine tanto è più o meno vera, quanto più o meno imita la cosa, di cui è similitudine: che dobbiam dunque ritenere del Verbo, con cui son dette, e per cui furon fatte tutte le cose. Sarà sì o no una simi-

litudine di quelle cose, che per esso furon fatte? Imperocchè, se esso è una vera similitudine delle cose mutabili, non è consustanziale alla somma incommutabilità; il che è falso. Se poi è una non onninamente vera, ma qualunque similitudine delle cose mutabili, non è il Verbo della somma verità onninamente vera; il che è assurdo. Ma se non ha alcuna similitudine delle cose mutabili; come dunque furon fatte ad esempio di lui? Ma forse non rimarrà sopra ciò ombra di dubbio, se, a quel modo che dell'uomo vivo dicesi che ha verità d'uomo, e dell'uomo dipinto una similitudine od immagine di quella verità; a quello stesso modo s'intenda la verità d'esistere nel verbo, la cui essenza è così sommamente, che in certa maniera quella sola sia ed in queste cose poi, che al paragone di lui in certa maniera non sono, e tuttavia per lui e secondo lui furon fatte alcunchè, si consideri una qualche imitazione di quella somma essenza. Così certamente il verbo della somma verità, che anch'essa è la somma verità, nessun aumento o detrimento risentirà secondo che più o meno sia simile alle creature; ma piuttosto sarà necessario, che ogni cosa creata tanto più sia, e sia tanto più prestante, quanto più è simile a quella che sommamente è, ed è sommamente grande. E per questo forse, anzi senza forse ma per cosa certa, ogni intelletto giudica delle nature, che le viventi comunque avanzano in eccellenza le non viventi, le senzienti le non senzienti, le razionali le irrazionali. Però, poichè la somma natura in un certo suo singolar modo non solamente è, ma eziandio vive e sente ed è razionale; è manifesto che di tutto ciò che esiste, quello che in alcun modo vive, più a lei è simile che ciò che non vive in modo alcuno; e ciò che in qualsiasi modo conosce alcun che eziandio col senso corporale, più che ciò che non sente nulla affatto; e ciò che è ra-

zionale, più che ciò che di ragione non è capace. E poichè è chiaro per una simile ragione che certe nature sono più o meno che certe altre: perciò come in natura quello è più prestante che per naturale essenza più è vicino all'essere prestantissimo; così certamente quella natura è più, l'essenza della quale è più simile alla somma essenza. Lo che io penso che così ancora possa essere facilmente avvertito. Certamente se a qualsiasi sostanza, la quale e viva e sia sensibile e razionale, si tolga col pensiero che è razionale, e poi ch'è sensibile, e quindi che è vitale; e in ultimo ciò che rimane, che è lo stesso modo d'essere; chi non intende, che quella sostanza, che così a poco a poco si distrugge, riducesi gradatamente ad essere meno e meno, e finalmente a non essere? Quelle cose poi che prese *singolarmente* riducono qualunque essenza ad esser meno e meno, *ordinatamente* prese, ad esser più e più la riconducono. Adunque è manifesto, che più è vivente sostanza, che non vivente; e sensibile, che non sensibile; e razionale, che non razionale.

Dunque non è dubbio che ogni essenza tanto è più ed è più prestante, quanto più è simile a quella essenza, la quale sommamente è, ed è sommamente prestante. Pertanto è abbastanza manifesto che nel verbo, per cui tutte le cose furon fatte, non è una similitudine di loro, ma la vera e semplice essenza: nelle cose fatte poi non la semplice e assoluta essenza, ma di quella vera essenza appena una qualche imitazione. Onde è necessario, che non il medesimo verbo sia più o meno vero secondo la similitudine delle cose create; ma sì che ogni creata natura tanto sia fondata in quel più alto grado d'essenza e dignità, quanto più sembra che a quello si avvicini.

CAPITOLO XXXII

Come il sommo spirito dica sè stessó con un Verbo coeterno.

Ma se è così; come mai quello che è semplice verità, può esser verbo di quelle cose, di cui non è una similitudine, quando ogni verbo, col quale dicesi in mente una qualche cosa, è una similitudine della cosa medesima? e, se non è verbo di quelle cose che furon fatte per essa; come consterà che sia verbo? Certamente ogni verbo è verbo di qualche cosa. Finalmente, se non fosse mai alcuna creatura, non sarebbe di lei alcun verbo. Che adunque? Forse si dee conchiudere che se non fosse in alcun modo la creatura, in niun modo sarebbe quel verbo che è essenza somma, e non bisognosa di nulla? o forse quella somma essenza, che è verbo, sarebbe certamente essenza eterna, ma non sarebbe verbo, se niente per lei fosse mai fatto? Imperocchè, di ciò che nè fu, ne è, nè è per essere, nessun verbo può essere. Ma secondo questa ragione, se non fosse mai alcuna essenza oltre il sommo spirito, nessun verbo niente affatto sarebbe in lui. Se in lui non fosse alcun verbo, niente e' direbbe dentro di sè. Se niente dentro di sè dicesse; essendo che sia per lui la medesima cosa il dire così alcunchè, e l' intendere; non intenderebbe alcunchè, se nulla dicesse. Dunque la somma essenza, la quale non è altro che il medesimo spirito, nulla intenderebbe; il che è assurdissimo. Che adunque? Imperocchè, se nulla intendesse, come sarebbe somma sapienza? O se in niun modo fosse alcunchè oltre lei; che intenderebbe ella? Ma che forse non intenderebbe sè stessa? E come si può nè anche pensare, che la somma sapienza alcuna vol-

ta non intenda sè quando alcuna volta la mente razionale non solamente può ricordarsi di sè stessa, ma eziandio di essa somma sapienza; e lei e sè intendere? Imperocchè, se la mente umana non potesse aver di lei o di sè alcuna memoria o intelligenza, in niun modo, sola tacitamente seco disputando, siccome ora fa la mente mia, discernerebbe sè dalle irragionevoli creature, e quella da ogni creatura. Adunque quel sommo spirito, siccome è eterno, così eternamente è memore di sè, e intende sè a similitudine della mente razionale: anzi non a similitudine di cosa alcuna; ma lui, principalmente; e la mente razionale, a similitudine di lui. Ma se eternamente intende sè, eternamente sè dice. Se dice sè eternamente, eternamente è il verbo di lui appreso di esso. Ossia adunque che egli si pensi senz'alcun'altra esistente essenza, o con altre esistenti; è necessario che il verbo di lui coeterno a lui sia con esso.

CAPITOLO XXXIII

Come con un solo consustanziale Verbo dica sè, e ciò che fa.

Ma ecco, che mentre vo cercando del verbo col quale il Creatore dice tutte le cose che fa, mi si offre il verbo, con cui dice sè stesso, che fece tutte le cose. Che forse con altro verbo dice sè stesso, e con altro dice tutte le cose che fa; o piuttosto con quello stesso verbo, col quale dice sè stesso, dice qualunque cosa che fa? Imperocchè, ancora questo verbo col quale dice sè stesso, è necessario che sia ciò stesso, che egli è: ed egli è quel medesimo verbo, con cui dice quelle cose che da lui furon fatte. Imperocchè, se, anche quando null'altro mai fosse se non quel som-

mo spirito, la ragione tuttavia persuade che quel verbo col quale e' dice sè stesso, sarebbe di necessità; che di più vero, che questo suo verbo non sia altro che ciò, che esso è? Adunque se con un solo verbo a sè consustanziale, dice e sè stesso e quelle cose che fa; è manifesto, che del verbo col quale dice sè, e del verbo con cui dice la creatura, una sola è la sostanza. Come dunque se una è la sostanza, sono due i verbi? Ma forse non ne costringe la identità della sostanza ad ammettere l'unità del verbo. Imperocchè esso medesimo (sommo spirito), che parla con questi verbi, ha una medesima sostanza con essi, e tuttavia verbo non è. Ma certo il verbo, con cui dice sè la somma sapienza, convenientissimamente può dirsi verbo di lei, secondo quella superiore ragione perchè tiene di lei una perfetta similitudine. Imperocchè, non può per alcuna ragione negarsi, quando la mente razionale sè stessa pensando intende, che una immagine di essa nasca nella sua cogitazione; anzi, che la stessa cogitazione di sè sia una sua immagine, formata a similitudine di sè, come da una sua impressione. Perchè, qualunque cosa la mente desideri veracemente pensare, o per la immaginazione del corpo, o per la ragione, certamente ella si sforza d'esprimere, quanto può, in essa sua cogitazione la similitudine: lo che quanto più veramente fa, tanto più veramente pensa la cosa; e questo invero più chiaramente si conosce quando pensa qualcos'altro che essa non è, e massime quando pensa alcun corpo. Imperocchè, quando io penso un uomo assente a me noto, si ferma l'acume della mia cogitazione nella tal'immagine di lui, qual'io per l'organo della vista attrassi nella memoria: la quale immagine nella cogitazione è il verbo di esso uomo, il quale io pensando dico. Ha dunque seco la mente razionale, quando sè pensando

intende, una sua immagine nata di sè, cioè la cogitazione di sè formata a sua similitudine quasi per una sua impressione; quantunque la mente stessa non possa se non con la sola ragione separarsi dalla sua immagine, che è il verbo di lei. Pertanto in questo modo chi negherà che la somma sapienza, quando sè dicendo intende, generi una sua similitudine a sè consustanziale, cioè il suo verbo? Il qual verbo, sebbene di cosa tanto singolarmente eminente non possa dirsi alcunchè con proprietà sufficientemente conveniente, pure non inconvenientemente si può dire immagine, figura e carattere di quella sapienza, sì come similitudine. Il verbo poi, con cui Ella dice la creatura, in niun modo similmente è il verbo della creatura: perchè non è una similitudine di lei, ma principale essenza. Segue adunque, che non dica essa creatura col verbo della creatura. O dunque col verbo di chi e' la dice, se non la dice col verbo di lei? Imperocchè, ciò che dice, lo dice col verbo; e il verbo d'alcun che è verbo, cioè, similitudine. Ma se null'altro dice che sè, o la creatura, nulla può dire se non o col verbo suo, o di lei. Se adunque nulla dice col verbo della creatura, tutto ciò che dice, lo dice col suo verbo. Adunque con un solo e medesimo verbo dice sè stesso e tutto quel che ha fatto.

CAPITOLO XXXIV

Come sembri che col suo Verbo dica anche la creatura.

Ma come mai cose tanto differenti, cioè l'essenza creante e la creata, posson dirsi con un solo verbo; specialmente quando esso verbo sia coeterno al dicente, ma non sia coeterna a lui la creatura? Forse perchè esso è somma sapienza

e somma ragione, in cui sono tutte le cose che furon fatte; a quella guisa che un' opera, la quale sia fatta secondo alcuna arte, non solo quando è fatta, ma anche prima che sia fatta, e dopo che è disfatta, sempre è in essa arte non altro che ciò, che è l' arte stessa. Perciò quando esso sommo spirito dice sè stesso, dice tutte le cose che furon fatte. Imperocchè, e prima che fossero fatte, e quando già furon fatte, e quando sono corrotte o in alcun modo variate, sempre sono in esso non ciò che sono in sè stesse, ma ciò che è esso medesimo. Perocchè, in sè stesse sono essenza mutabile creata secondo una immutabile ragione: in esso poi sono la stessa prima essenza e prima verità d' esistere; a cui secondochè in qualunque modo sono più simili, così più veramente e più prestamente esistono. In questo modo adunque non irragionevolmente può asserirsi, che quando dice sè stesso quel sommo spirito, dice eziandio tutto ciò che è stato fatto, con un solo e medesimo verbo.

CAPITOLO XXXV

Come tutto ciò che fu fatto, nel Verbo e nella scienza di lui, sia vita e verità.

Ma conciossiachè consti, che il verbo di lui è a lui consustanziale e perfettamente simile; necessariamente consegue, che tutte le cose che sono in lui, sieno le medesime e nel medesimo modo nel verbo di lui. Adunque tutto ciò che fu fatto, o viva o non viva, o comunque sia in sè, in quello è la stessa vita e verità. E poichè è il medesimo pel sommo spirito sapere e intendere, ossia dire; è necessario che così sappia tutte le cose che sa, come le dice o intende. Adunque come le cose tutte sono nel verbo di lui vita e verità, così sono nella scienza di lui.

CAPITOLO XXXVI

Con quanto incomprensibile modo dica, ovvero sappia le cose che ha fatte.

Talchè si può manifestissimamente comprendere che umana scienza non può capire come il medesimo spirito dica, ovvero come sappia quelle cose, le quali furon fatte. Imperocchè nessuno dubita che le sostanze create molto diversamente sieno in sè stesse, che nella scienza nostra. Perocchè in sè stesse sono per la stessa loro essenza; mentrechè nella nostra scienza non sono le loro essenze, ma le loro similitudini. Resta adunque, che tanto più veramente sieno in sè stesse che nella nostra scienza quanto più veramente sono in alcun luogo per la loro essenza, che per la loro similitudine. Conciossiachè dunque ancor questo consti, che ogni creata sostanza tanto più veramente è nel verbo, cioè nell'intelligenza del Creatore, che in sè stessa, quanto più veramente è la creatrice, che la creata essenza; come mai la mente umana comprenderà di che sorta sia quel dire, e quella scienza, che è così di gran lunga superiore e più vera delle create sostanze; se la scienza nostra tanto è avanzata da quelle, quanto la similitudine di loro dista dalla loro essenza?

CAPITOLO XXXVII

Come tutto quel che esso è rispetto alla creatura, ciò sia anche il Verbo di lui; nè tuttavia sieno ambedue insieme pluralmente.

Ma conciossiachè le superiori ragioni manifestamente ne insegnino avere il sommo spirito

per il suo Verbo fatto tutte le cose: che forse non le ha fatte pur tutte anch'esso Verbo? Imperocchè, dacchè è consustanziale a quello di cui è Verbo, necessario è che sia somma essenza. La somma essenza poi non è se non una, la quale è sola creatrice e solo principio di tutte le cose che furon fatte. Imperocchè, essa sola non per altro che per sè tutte le cose ha fatto di niente. Laonde tutte le cose che fa il sommo spirito, le medesime fa anche il Verbo di lui, e similmente. Tutto ciò adunque che il sommo spirito è rispetto alla creatura, lo stesso è ancora, e similmente, il Verbo di lui. Nè per questo (sono) ambedue insieme *pluralmente*; però che non sono più creatrici somme essenzie. Siccome adunque quegli è creatore delle cose, e principio; e così il Verbo di lui: nè tuttavia sono due, ma un solo creatore e un solo principio.

CAPITOLO XXXVIII

Come non possa dirsi che cosa sieno due; quantunque sia necessario che sieno due.

Pertanto dobbiamo attentamente considerare un certo che, il quale per molto insolito che sia all'altre cose, sembra che accada nel sommo spirito e nel Verbo di lui. Imperocchè è certo, che in ciascuno singolarmente, e nell'uno e nell'altro insieme trovasi tutto ciò ch'e' sono nell'essenza, e tutto che sono rispetto alla creatura; talchè e tutto ciò sia singolarmente perfetto in ambedue, e tuttavia pluralità non ammetta in due. Perocchè, sebbene singolarmente e lo Spirito sia perfettamente somma verità e creatore, e il Verbo di lui sia somma verità e creatore; non per questo ambedue insieme sono due verità,

o due creatori. Ma conciossiachè le cose stieno così ; in un modo tuttavia mirabile è apertissimo, che nè quegli di cui è il Verbo, può essere il Verbo suo ; nè il Verbo può esser quegli di cui è Verbo. Talmentechè in ciò che significa che cosa e' sieno sostanzialmente, o che cosa sieno rispetto alla creatura, ritengono sempre una individua unità : in ciò poi che quegli (il sommo spirito) non è da questo (il verbo,) ma questi da quello, ammettono una ineffabile pluralità : ineffabile certamente ; perocchè, quantunque la necessità costringa che sieno due, in niun modo tuttavia può esprimersi che cosa sieno due. Imperocchè, se pure son due uguali, o che che altro possa dirsi reciprocamente d'ambedue, in questi due relativi tuttavia, se si cerca che cosa sia quello di che son detti tali, ciò non può dirsi pluralmente, come si dicono due uguali linee, o due uomini simili. Certamente non sono due uguali spiriti, nè due uguali creatori, nè due alcunchè che significhi di loro o l'essenza, od una relazione colla creatura ; ma neppure due alcunchè, che designi la propria relazione dell'uno all'altro ; perchè non possono esistere nè due verbi, nè due immagini. Imperocchè il Verbo, per questo stesso che è Verbo od immagine, è per rispetto all'altro, perchè non è se non Verbo o immagine di alcuno : e così sono queste cose proprie dell'uno, che in niun modo all'altro si adattano. Imperocchè quegli di cui è il Verbo o l'immagine, nè è immagine, nè Verbo. Consta adunque, che non può esprimersi che cosa due sieno il sommo spirito e il Verbo di lui, quantunque per certe proprietà di ciascheduno sieno costretti a esser due. Imperocchè è proprio dell'uno l'esser dall'altro, ed è proprio dell'altro, che l'uno sia da esso.

CAPITOLO XXXIX

Come il medesimo Verbo sia dal sommo spirito nascendo.

La qual cosa con nessuna parola certamente pare che si possa più familiarmente esprimere, quanto se si dica che dell' uno è proprio il nascer dall' altro ; e proprio dell' altro che l'uno nasca di esso. Imperocchè, consta già come certo, che il Verbo del sommo spirito non così è da lui, come le cose che da lui furon fatte, ma come creatore da creatore, sommo da sommo. E per compiere la similitudine con tutta la brevità possibile ; totalmente esso medesimo è da esso medesimo, e così, che in nessuna maniera sia se non da lui. Pertanto, poichè è manifesto che il Verbo del sommo spirito è così da esso solo, che di lui tenga, come prole di parente, una perfetta similitudine ; ne è così da esso che da lui sia fatto ; certo che in niun modo si può più convenientemente pensare che da lui sia, se non nascendo. Imperocchè, se innumerabili cose indubitabilmente si dice che nascon di quelle, da cui hanno l' essere, quando pur di loro non tengono alcuna somiglianza, qual di prole a parente ; come quando diciamo che i capelli nascono dal capo, e i pomi dall' albero, sebbene nè quelli al capo, nè questi all' albero sieno simili ; se, dico, molte cose di tal fatta senza assurdo dicesi che nascono, tanto più convenientemente può dirsi del Verbo del sommo spirito, che di lui esiste nascendo ; quanto più perfettamente, quasi prole di parente, trae la similitudine di lui, di lui esistendo.

CAPITOLO XL

Come verissimamente quegli sia parente, e quegli prole.

Che se convenientissimamente si dice che nasce, ed è tanto simile a quello del quale nasce: perchè mai si reputa simile, quasi prole al parente, e non piuttosto s'asserisce che tanto più vero è quegli, parente, e questi, prole, quanto più e quegli solo basta alla perfezione di tale natività, e quello che nasce esprime la similitudine di lui? Imperocchè, dall'altre cose, che è certo avere l'abitudine (relazione) di parente e di prole, nessuna così genera, che senza aver affatto bisogno d'alcunchè, sola per sè basti a generare la prole; nessuna così è generata, che senza mescolamento alcuno di dissomiglianza, porga una perfetta similitudine del parente. Se dunque il Verbo del sommo spirito così è onninamente dalla sola essenza di esso, e così singolarmente è a lui simile, che nessuna prole sia così onninamente dalla sola essenza del parente, o così simile al parente; certamente a niun'altra cosa sembra meglio adattarsi l'abitudine di parente e di prole, che al sommo spirito e al Verbo di lui. Laonde di quello è proprio l'esser verissimo parente; di questo poi l'esser verissima prole.

CAPITOLO XLI

Come quegli verissimamente generi, questo verissimamente sia generato.

Ma ciò constare non potrà se quegli ancora verissimamente non generi, o questi non sia verissimamente generato. Siccome adunque quello

è perspicuo, così questo è necessario che sia certissimo. Laonde del sommo spirito è proprio verissimamente generare, e del Verbo di lui esser verissimamente generato.

CAPITOLO XLII

Come dell' uno verissimamente sia proprio l' essere Genitore e Padre, dell' altro generato e Figliuolo.

E già io vorrei, e forse potrei conchiudere che sia quegli verissimamente Padre, e questi verissimamente Figliuolo. Ma nemmen questo io stimo si debba trascurare: se a loro sia più adattata l' appellazione di Padre e di Figliuolo, oppure di madre e di figliuola, non essendo in essi distinzione alcuna di sesso. Imperocchè, se perciò convenientemente è quegli Padre, e la prole di lui Figliuolo, perchè l'una e l'altra è spirito; perchè non per un'uguale ragione conviene all' uno l'esser madre, all'altra, figliuola, perciò che l' uno e l' altra è verità e sapienza? Forse perchè in queste nature, che hanno differenza di sesso, si conviene al sesso migliore l' esser padre o figliuolo, e al sesso minore, madre o figliuola? E questo per verità naturalmente si scorge in più cose; ma in alcune è al contrario; come in certe specie d' uccelli, in cui il sesso femminino è maggiore e più forte, e il mascolino minore e più debole. Oppure certamente perciò conviene piuttosto al sommo spirito l' esser detto Padre, perchè la prima e principal causa della prole è sempre nel padre. Imperocchè, se la materna causa in qualunque modo è sempre preceduta dalla paterna; disconviene troppo, che si adatti il nome di madre a quel parente, a cui nel generare la prole nessun' altra causa o si associa, o precede. È adunque verissimo che il

sommo spirito è Padre della sua prole. Che se il figliuolo è sempre più simile al padre, che la figliuola; e nessuna cosa è all'altra più simile, quanto al sommo Padre la prole sua, è verissimo che questa prole non è figliuola, ma figliuolo. Adunque siccome è proprio di quello verissimamente generare e di questo esser generato; così proprio è di quello l'esser verissimo genitore, e di questo verissimo generato. E siccome l'uno è verissimo parente e l'altra verissima prole; così l'uno è verissimo Padre, l'altro verissimo Figliuolo.

CAPITOLO XLIII

Si tratta daccapo della comunione d'ambedue, e delle proprietà di ciascheduno.

Ritrovate tante e sì grandi proprietà di ciascheduno, con le quali è provato essere nella somma unità una certa maravigliosa tanto ineffabile quanto inevitabile pluralità, a me par cosa grandemente dilettevole il riandare spesso un tanto impenetrabile segreto. Imperocchè, ecco che mentre così è impossibile che sia il medesimo quegli che genera e quegli che è generato, e il medesimo sia il parente e la prole, che sia necessario altri esser il genitore, altri il generato; ed altri il Padre, altri il Figliuolo; tuttavia è così necessario che sia una stessa cosa quegli che genera e quegli che è generato, come pure il parente e la prole, che sia impossibile, che altro sia il genitore da ciò che è il generato; altro il Padre da ciò che è il Figliuolo. E se altri è l'uno ed altri è l'altro per modo, che onninamente sia manifesto essere due; pur nondimeno è così uno e stessissimo ciò che è l'uno e l'altro, che non apparisce nè punto nè poco che cosa sieno due. Imperoc-

chè, così è altri il Padre, altri il Figliuolo, che quando gli abbia detti entrambi, io m'avveggo d'averli detti due; ed è così lo stesso ciò che è e il Padre e il Figliuolo, che io non intendo che cosa due io gli abbia detti. Imperocchè, quantunque il singolo Padre sia perfettamente sommo spirito; e perfettamente sommo spirito sia il singolo Figliuolo; nondimeno è così una e medesima cosa lo spirito Padre e lo spirito Figliuolo, che il Padre e il Figliuolo non sono due spiriti, ma un solo spirito: chè siccome cose singole proprie di essere singoli non ricevono pluralità, perchè non sono di due; così ciò che è comune ad entrambi, ritiene una individua unità, quantunque sia tutto di ciascheduno. Imperocchè, siccome non sono due padri, o due figliuoli, ma un solo Padre e un solo Figliuolo, poichè cose singole sono proprie di singoli; così non sono due, ma un solo spirito quantunque sia proprio e del singolo Padre e del singolo Figliuolo l'esser perfetto spirito. Così sono opposti nelle relazioni, che l'uno non mai riceve ciò che è proprio dell'altro: così sono concordi nella natura che l'uno ritiene sempre l'essenza dell'altro. Imperocchè così sono diversi per ciò che l'uno è Padre e l'altro Figliuolo, che non si dica mai o Figliuolo il Padre, o Padre il Figliuolo; e così sono il medesimo per la sostanza, che sempre sia nel Padre l'essenza del Figliuolo e nel Figliuolo l'essenza del Padre. Perocchè non diversa, ma la medesima; non più, ma una è l'essenza dell'uno e dell'altro.

CAPITOLO XLIV

Come l'uno sia l'essenza dell'altro.

Onde anche a dire l'uno essenza dell'altro, non ci si allontana dalla verità, ma si commenda

la somma unità e semplicità della comune natura. Imperocchè, non come s'intende la sapienza dell'uomo per cui l'uomo è sapiente; che per sè non può esser sapiente; così può intendersi, dicendo il Padre essenza del Figliuolo e il Figliuolo essenza del Padre, che in quel modo sia il Figliuolo esistente per il Padre, e il Padre per il Figliuolo; quasi non possa l'uno esser esistente se non per l'altro; sì come l'uomo non può esser sapiente, se non per la sapienza. Imperocchè, siccome la somma sapienza sempre sa per sè, così la somma essenza sempre è per sè. È poi perfettamente somma essenza il Padre e perfettamente somma essenza il Figliuolo; dunque parimente perfetto è il Padre per sè, e parimente perfetto è il Figliuolo per sè; ed allo stesso modo l'uno e l'altro sa per sè. Perocchè non per ciò è meno perfetta essenza o sapienza il Figliuolo, perchè è essenza nata dell'essenza del Padre, e sapienza di sapienza; ma allora sarebbe meno perfetta essenza o sapienza, se non fosse per sè, o per sè non sapesse. Imperocchè in nessuna maniera ripugna che il Figliuolo e per sè sussista e dal Padre abbia l'essere. Che, siccome il Padre ha l'essenza e la sapienza e la vita in sè stesso; talchè non per l'altrui, ma per la sua essenza sia, per la sua sapienza sappia e per la sua vita viva; così generando dà al Figliuolo l'avere l'essenza e la sapienza e la vita in sè stesso, che non per estranea, ma per sua essenza, sapienza e vita, sussista, sappia e viva: se no, non sarà il medesimo l'essere del Padre e del Figliuolo, nè sarà pari al Padre il Figliuolo; il che quanto sia falso, fu veduto di sopra manifestamente. Laonde non ripugna che il Figliuolo e sussista per sè e sia dal Padre: perchè questo stesso, cioè, il poter sussistere per sè stesso, è necessario che ei l'abbia dal Padre. Imperocchè, se alcuno sapiente

m' insegnasse la sua sapienza della quale io prima fossi stato privo, certo non inconvenientemente si direbbe che questo è fatto dalla stessa sua sapienza. Ma quantunque la mia sapienza avesse l' essere e il sapere dalla sapienza di colui ; tuttavia, non sarebbe se non fosse la sua essenza, nè saprebbe se non sapesse sè stessa. Molto più dunque il Figliuolo coeterno dell' eterno Padre, il quale ha così l' essere dal Padre che non sono due essenze, per sè sussiste, sa e vive. Adunque non così può intendersi, che il Padre sia l' essenza del Figliuolo, o il Figliuolo l' essenza del Padre ; quasi che l' uno non possa sussistere per sè, ma per l' altro ; ma sì a desisgnare quella che hanno comunione di essenza sommamente semplice e sommamente una ; se pure convenientemente può dirsi e intendersi, che così l' uno è ciò stesso che l' altro, che l' uno abbia l' essenza dell' altro. Per questa ragione adunque, poichè per l' uno e per l' altro non è altro avere l' essenza, che esser essenza ; siccome ha l' uno l' essenza dell' altro, così è l' uno l' essenza dell' altro ; cioè il medesimo essere ha l' uno che l' altro.

CAPITOLO XLV

Come possa dirsi più convenientemente Figliuolo l' essenza del Padre, che il Padre l' essenza del Figliuolo; e come similmente il Figliuolo sia del Padre virtù, sapienza, e cose simili.

La qual cosa, sebbene secondo la conosciuta ragione sia vera, molto più però conviene che dicasi il Figliuolo essenza del Padre, che il Padre essenza del Figliuolo. Imperocchè, poichè il Pa-

dre da nessuno ha l' essenza se non da sè stesso, non si dice assai convenientemente che abbia l'essenza di alcunchè, se non la sua: e perchè il Figliuolo ha la sua essenza dal Padre, e la medesima che ha il Padre, convenientissimamente si può dire aver l' essenza del Padre. Laonde, poichè nessuno di due ha altrimenti l' essenza che essendo la medesima essenza; siccome assai più convenientemente s' intende aver il Figliuolo l' essenza del Padre, che il Padre del Figliuolo; così più convenientemente può dirsi il Figliuolo essenza del Padre, che il Padre essenza del Figliuolo. Imperocchè, se si ponga quest' una formula, abbastanza con l' acuta sua brevità ne commenda avere il Figliuolo non solo la medesima essenza col Padre, ma questa stessa avere dal Padre; talchè tanto sia il dire, il Figliuolo è l' essenza del Padre; quanto, il Figliuolo è non differente essenza dall' essenza del Padre, anzi dal Padre essenza. Dunque similmente il Figliuolo è dal Padre virtù e sapienza, ossia verità e giustizia, e tutto ciò che si conviene all' essenza del sommo spirito.

CAPITOLO XLVI

Come alcune di queste cose, che così si proferiscono, possano ancora essere intese in altro modo.

Sembra tuttavia che alcune di queste cose, che così possono proferirsi e intendersi, ricevano ancora sotto questa stessa pronunciazione altro non inconveniente intendimento. Imperocchè è certo che il figliuolo è il vero Verbo, cioè perfetta intelligenza, ossia perfetta cognizione, scienza e sapienza di tutta la paterna sostan-

za; cioè quella che essa essenza del Padre intende e conosce e n'è sciente e sapiente. Se adunque in questo senso dicasi il Figliuolo intelligenza, sapienza, scienza e cognizione, ossia notizia del Padre, perchè intende il Padre, n'è sapiente, sciente, e 'l conosce; in nessuna maniera ci dipartiamo dalla verità.

Ancora verità del Padre può dirsi convenientissimamente il Figliuolo, non solo in quel senso, che la verità del Figliuolo è la medesima che quella del Padre, siccome già ben si vide; ma anche in questo senso che in lui s'intenda non una certa imperfetta imitazione, ma l'intera verità della paterna sostanza; perchè non è altro che ciò che è il Padre.

CAPITOLO XLVII

Come il Figliuolo sia intelligenza d'intelligenza, e verità di verità.

Ma se la stessa sostanza del Padre è intelligenza e scienza e sapienza e verità, perciò si raccoglie; che siccome il Figliuolo è l'intelligenza e scienza e sapienza e verità della paterna sostanza; così è intelligenza d'intelligenza, scienza di scienza, sapienza di sapienza e verità di verità.

CAPITOLO XLVIII

Ancora come il Figliuolo sia intelligenza, o sapienza di memoria; e memoria del Padre e memoria della memoria.

Ma della memoria che dobbiamo pensare? Forse si deve riputare il Figliuolo intelligenza

di memoria, o memoria del Padre, o memoria di memoria? Certamente, che se non può negarsi la somma sapienza esser memore di sè; nulla di più conveniente che nella memoria sia inteso il Padre, sì come nel Verbo il Figliuolo; poichè della memoria sembra che nasca il Verbo; il che più chiaro si percepisce nella nostra mente.

Di fatto, poichè la mente umana non sempre pensa sè, siccome di sè sempre si ricorda; è manifesto che quando sè pensa, il verbo di lei nasce della memoria. Onde appare, che se ella sempre sè pensasse, sempre il verbo di lei dalla memoria nascerebbe. Perocchè, il pensare una cosa di cui abbiamo memoria, è lo stesso che dirla con la mente: e il verbo della cosa è la stessa cogitazione formata dalla memoria a similitudine di lei. Pertanto si può chiaramente notare intorno alla somma sapienza, la quale sempre dice sè, siccome sempre di sè è memore, che dell'eterna memoria di lei nasce un coeterno Verbo. Siccome adunque il Verbo congruamente è inteso la prole; così la memoria convenientissimamente riceve il nome di parente. Se dunque la prole, che è onninamente nata del solo sommo spirito, è prole della memoria di lui; nulla di più conseguente, che la memoria di lui è esso medesimo. Certamente esso non è in tal modo memore di sè ch'esso sia nella sua memoria come una cosa in un'altra; a guisa di quelle cose che così sono nella memoria della mente umana, che non sieno esse la nostra memoria; ma è così memore di sè, che esso sia la sua memoria. Pertanto conseguita, che come il Figliuolo è l'intelligenza o sapienza del Padre, così sia e della paterna memoria. Ma tutto che è il Figliuolo sa o intende, di ciò similmente anco si ricorda. È adunque il Figliuolo la memoria del Padre, e memoria di memoria, cioè, memoria memore del Padre che è memoria; sì com'è la sapienza del

Padre, e sapienza di sapienza, cioè, sapienza che sa il Padre sapienza ; è il Figliuolo certamente memoria nata di memoria, siccome sapienza nata di sapienza: il Padre poi memoria o sapienza non nata d'alcunchè.

CAPITOLO XLIX

Come il sommo spirito ami sè.

Ma ecco che mentre con mio diletto contemplo le proprietà e la comunione di questo Padre e di questo Figliuolo, nulla di più dilettabile trovo io da contemplare in essi, quanto l'affetto del mutuo amore. Imperocchè, come mai non senza grande assurdo si negherebbe che il sommo spirito sè ami (sì come di sè è memore e s'intende), quando si convince che la stessa mente razionale può amare sè e lui, per ciò che di sè e di lui può essere memore, e sè e lui intendere? Imperocchè oziosa e affatto inutile è la memoria e l'intelligenza, se, come ragione esige, la cosa stessa non s'ami, o si riprovi. Dunque il sommo spirito ama sè stesso, siccome di sè si ricorda e sè intende.

CAPITOLO L

Come il medesimo amore parimente proceda dal Padre e dal Figliuolo.

Certamente è manifesto a chi ha la ragione, che quegli non perciò è memore di sè, o s'intende, perchè sè ama ; ma perciò sè ama, perchè di sè è memore e s'intende ; nè egli può amare sè, se di sè non sia memore, o sè non intenda. Imperocchè, niuna cosa è amata senza averne

la memoria e l'intelligenza; mentre molte cose si tengono a memoria e s'intendono, le quali non si amano. È adunque manifesto che l'amore del sommo spirito procede da lui, perchè è memore di sè, e sè intende. Che se nella memoria del sommo spirito è inteso il Padre, nell'intelligenza il Figliuolo; è manifesto che dal padre parimente e dal Figliuolo procede l'amore del sommo spirito.

CAPITOLO LI

Come l'uno e l'altro ami con pari amore sè e l'altro.

Ma se il sommo spirito sè ama, senza dubbio sè ama il Padre, sè ama il Figliuolo, e l'uno ama l'altro; perchè sommo spirito è il singolo Padre, e sommo spirito il singolo Figliuolo, e ambedue insieme sono un solo spirito. E poichè l'uno e l'altro parimente si ricorda di sè, e dell'altro, e sè e l'altro intende; e poichè è onninamente lo stesso ciò che ama od è amato nel Padre, e ciò che nel Figliuolo; è necessario che con pari amore l'uno e l'altro ami sè e l'altro.

CAPITOLO LII

Che tanto è esso Amore, quanto è esso sommo spirito.

Adunque quanto è codesto amore del sommo spirito, così è comune al Padre e al Figliuolo. Ma se tanto sè ama, quanto di sè si ricorda e sè intende, e tanto è memore di sè e intende sè, quanta è la sua essenza; il che non può esser diversamente; certo che tanto è l'amore di lui, quanto esso è.

CAPITOLO LIII

Come il medesimo Amore sia ciò stesso che è il sommo spirito, e nondimeno esso sia col Padre e col Figliuolo un solo spirito.

Ma che cosa può esser pari al sommo spirito, se non il sommo spirito? Adunque codesto amore è il sommo spirito. Finalmente, se non fosse mai alcuna creatura; cioè, se nient'altro fosse mai che il sommo spirito, Padre e Figliuolo; nondimeno il Padre e il Figliuolo amerebbero sè stessi, e reciprocamente. Segue adunque che questo amore non sia altro che ciò che è il Padre e il Figliuolo; cioè, somma essenza. Ma poichè non ponno essere più somme essenze; che cosa di più necessario, che il Padre e il Figliuolo e l'amore dell'uno e dell'altro sieno una sola somma essenza? È adunque il medesimo amore somma essenza, somma sapienza, somma verità, sommo bene, e tutto ciò che può dirsi della sostanza del sommo spirito.

CAPITOLO LIV

Come tutto proceda dal Padre, tutto dal Figliuolo, e contuttociò non sia se non che un solo Amore.

Si deve diligentemente esaminare, se sieno due amori, l'uno procedente dal Padre, l'altro dal Figliuolo; e se uno, non tutto da un solo procedente, ma parte dal Padre, parte dal Figliuolo; o se nè più nè uno procedente in parte da ciascheduno, ma un solo tutto da ciascheduno, e il medesimo tutto da due insieme. Ma la certezza

di tale dubitazione si conosce indubitantemente di qui, che l'amore non procede da ciò, in cui Padre e Figliuolo sono più, ma sì da ciò in cui sono una sola cosa. Imperocchè, non per le loro relazioni, che sono più (e altra è la relazione del Padre, altra quella del Figliuolo), ma per la loro essenza, che non ammette pluralità, mandano il Padre e il Figliuolo parimente un tanto bene. Siccome adunque il singolo Padre è sommo spirito, e sommo spirito è il singolo Figliuolo, e insieme il Padre e il Figliuolo sono non due, ma un solo spirito; così dal singolo Padre emana tutto l'amore del sommo spirito, e tutto dal singolo Figliuolo, e insieme dal Padre e dal Figliuolo non due tutti, ma un solo e medesimo tutto.

CAPITOLO LV

Come l'Amore non sia loro Figliuolo.

Che adunque? Conciossiachè quest'amore abbia l'essere dal Padre e dal Figliuolo, e così sia simile ad ambedue, che in nulla affatto sia da loro dissimile, ma onninamente il medesimo che essi; forse e' si deve stimare loro Figliuolo, o prole? Ma siccome il Verbo, tosto che si consideri, prova evidentissimamente d'esser prole di quello da cui è, presentando una pronta immagine del parente; così l'amore nega apertamente d'esser prole; perocchè, mentre è inteso procedere dal Padre e dal Figliuolo, non così tosto porge a chi il contempli, tanto chiara la similitudine di quello, da cui è; sebbene una considerata ragione ne insegni esser esso ciò stesso, che è il Padre e il Figliuolo. Finalmente se è loro prole: o l'uno di loro sarà padre di lui, e l'altro madre; o l'uno e l'altro è padre, ovvero madre; le quali cose tutte sembrano

ripugnare alla verità. Imperocchè, in nessuna maniera procedendo altrimenti dal Padre, che dal Figliuolo, nessuna vera ragione soffre che con differente vocabolo il Padre e il Figliuolo si riferiscano a lui. Non è adunque l'uno padre di lui, e l'altro madre. Che poi sieno due cose, le quali abbiano parimente ciascuna una perfetta, e, per qualsiasi considerazione, non punto differente abitudine di padre o di madre ad alcunchè, tutta la natura non ne dà esempio da poterlo mostrare. Dunque non è l'uno e l'altro, cioè, il Padre e il Figliuolo, padre o madre dell'amore da loro emanante. Pertanto in niun modo sembra convenire alla verità che il medesimo amore sia di loro figliuolo o prole.

CAPITOLO LVI

Come il solo Padre sia genitore e ingenito; il solo Figliuolo generato; il solo Amore nè generato, nè ingenito.

Ma con tuttociò sembra che il medesimo amore nè onninamente possa dirsi, secondo la comune maniera di parlare, ingenito; nè così propriamente generato, siccome il Verbo. Imperocchè, spesso si suol dire che alcuna cosa è generata da quella, da cui esiste; come quando si dice, che lo splendore o il calore è generato dal fuoco, o un qualche effetto dalla sua causa. Secondo questa ragione adunque, l'amore che esce dal sommo spirito non può asserirsi onninamente ingenito: ma così propriamente, siccome il Verbo, non può chiamarsi generato, perocchè sia manifesto il Verbo essere verissima prole e verissimo figliuolo, e l'amore non essere figliuolo o prole in modo alcuno. Può adunque, anzi deve

dirsi solo quegli, di cui è il Verbo, genitore e ingenito; perchè solo è Padre e parente, e in niun modo è da altro. Il solo Verbo poi, generato, perchè solo è Figliuolo e prole. Ma il solo Amore dell'uno e dell'altro, nè generato nè ingenito, perchè nè figliuolo è, nè è prole; nè onninamente non è da altro.

CAPITOLO LVII

Come il medesimo Amore sia così increato e creatore, siccome il Padre e il Figliuolo; e tuttavia esso con loro non tre, ma un solo increato e un solo creatore; e come il medesimo possa dirsi spirito del Padre e del Figliuolo.

Ma poichè il medesimo singolo amore è somma essenza, siccome il Padre e il Figliuolo; (e tuttavia insieme il Padre e il Figliuolo e l'amore dell'uno dell'altro, non sono *più*, ma un'unica somma essenza, la quale sola non fatta da cosa alcuna, non per altro che per sè ha fatto tutte le cose;) è necessario che come il singolo Padre e il singolo Figliuolo è increato e creatore, così pure il singolo amore sia increato e creatore; e nondimeno tutti tre insieme, non più, ma un solo increato, e un solo creatore. Adunque il Padre non lo fa nissuno, ovvero lo crea o lo genera; il Figliuolo poi il solo Padre lo genera, ma nol fa; e il Padre parimente e il Figliuolo non fanno nè generano, ma in un certo modo, se si può dir così, spirano il loro amore. Imperocchè, sebbene non alla maniera nostra spiri la sommamente incommutabile essenza; nondimeno esso suo amore che da lei ineffabilmente procede,

non partendosi da lei, ma da lei esistendo, forse non in altro modo par che si possa più convenientemente dire che da sè lo mandi, se non spirando. Che se il Verbo della somma essenza può dirsi, siccome è, Figliuolo di lei; così l'amore della medesima può assai convenientemente appellarsi spirito di lei; talchè essendo essenzialmente spirito, siccome il Padre e il Figliuolo, questi non si reputino spirito di alcuno, perchè nè il Padre è da alcun altro, nè il Figliuolo nasce dal Padre quasi spirante; ma sì quegli si estimi spirito dell'uno e dell'altro, perchè dall'uno e dall'altro, in un certo loro inenarrabile modo spiranti, mirabilmente procede. Il quale ancora da ciò che è comunione del Padre e del Figliuolo, non senza ragione sembra che possa pigliare alcun nome quasi proprio, che al Padre e al Figliuolo sia comune, se la mancanza del nome proprio l'esiga. Che se veramente faremo, che esso amore venga designato col nome quasi proprio di spirito, che significa parimente la sostanza del Padre e del Figliuolo, ancora non inutilmente a questo vorrà, che per ciò venga dichiarato essere ciò stesso che è il Padre e il Figliuolo, quantunque da loro abbia l'esser suo.

CAPITOLO LVIII

Che siccome il Figliuolo è l'essenza o la sapienza del Padre, nel senso che abbia la medesima essenza o sapienza, che il Padre; così il medesimo spirito è del Padre e del Figliuolo essenza e sapienza, e cose simili.

Inoltre, come il Figliuolo è la sostanza e sapienza e virtù del Padre, in quel senso, che ha

la medesima essenza e sapienza e virtù che il Padre; così lo spirito dell'uno e dell'altro può esser inteso essenza o sapienza o virtù del Padre e del Figliuolo; per avere onninamente la medesima che hann'essi.

CAPITOLO LIX

Come il Padre e il Figliuolo e il loro spirito siano parimente in sè reciprocamente.

Cosa gioconda il contemplare nel Padre e nel Figliuolo e nello Spirito dell'uno e dell'altro, come sieno in sè reciprocamente con tanta uguaglianza che nessuno ecceda l'altro. Imperocchè, oltrechè ciascuno di loro è così perfettamente somma essenza, che nondimeno tutti tre insieme non sieno se non una sola somma essenza, la quale nè può essere senza di sè, o fuori di sè, nè maggiore o minore di sè stessa; tuttavia ciò stesso si può non meno provare per ciascheduno singolarmente. Perocchè, è il Padre tutto nel Figliuolo e nel comune Spirito; e il Figliuolo nel Padre e nel medesimo Spirito; e il medesimo Spirito nel Padre e nel Figliuolo; perchè la memoria della somma essenza è tutta nell'intelligenza e nell'amore di lei; e l'intelligenza nella memoria e nell'amore, e l'amore nella memoria e nella intelligenza.

Certamente tutta la sua memoria intende il sommo spirito e l'ama; e di tutta l'intelligenza si ricorda e l'ama tutta; e di tutto l'amore si ricorda e l'intende tutto. È poi inteso nella memoria il Padre, nella intelligenza il Figliuolo, nell'amore lo Spirito dell'uno e dell'altro. Con tanta eguaglianza adunque il Padre, il Figliuolo e lo Spirito dell'uno e dell'altro si abbraccia-

no e sono in sè scambievolmente, che resta provato come nessuno di loro ecceda l'altro, ovvero sia senza di lui.

CAPITOLO LX

Come niuno di loro abbia bisogno dell'altro a ricordare, o intendere, od amare; essendo ciascuno di per sè memoria e intelligenza e amore, e tutto ciò che è necessario che sia nella somma essenza.

Ma in queste cose io stimo non si debba esser punto negligenti nel raccomandare alla memoria ciò che mi si fa incontro, mentr'io vo meditando. Imperocchè è così necessario che il Padre sia inteso la memoria, il Figliuolo l'intelligenza, lo Spirito l'amore; che nè il Padre abbia bisogno del Figliuolo o del comune Spirito, nè il Figliuolo del Padre o del medesimo Spirito, o il medesimo Spirito del Padre o del Figliuolo; non già che il Padre per sè possa solamente ricordarsi, ma intendere no, se non per il Figliuolo, nè amare, se non per lo Spirito suo e del Figliuolo; e il Figliuolo per sè possa soltanto intendere, ma memore sia per il Padre, e per lo Spirito suo ami; e il medesimo Spirito per sè non possa altro che amare, ma memore sia il Padre per lui, e intenda per lui il Figliuolo. Imperocchè, ciascuno de' tre, singolarmente essendo somma essenza e somma sapienza così perfetta, che essa per sè sia memore, intenda ed ami; è necessario che nessuno di loro tre abbia bisogno dell'altro, o a ricordare, o ad intendere, o ad amare. Ciascuno di per sè è essenzialmente e memoria e intelligenza e amore, e tutto ciò che deve trovarsi nella somma essenza.

CAPITOLO LXI

Come tuttavia non siano tre, ma uno, ossia il Padre, ossia il Figliuolo, ossia lo Spirito dell' uno e dell' altro.

Ma qui io veggo occorrere una certa questione. Imperocchè, se il Padre così è intelligenza e amore, come è memoria; e il Figliuolo così è memoria e amore, com'è intelligenza; e lo Spirito dell'uno e dell'altro non meno è memoria e intelligenza, che amore: in che modo il Padre non è egli Figliuolo e Spirito di alcuno; e perchè non è il Figliuolo, Padre e Spirito di alcuno; e perchè non è il medesimo Spirito, Padre di alcuno e Figliuolo? Così certamente era inteso che la memoria fosse il Padre, il Figliuolo l'intelligenza e lo Spirito dell'uno e dell'altro l'amore. Ma tale questione non sarà difficile a risolversi, se si considerino quelle cose che già con le ragioni ne furon ritrovate. Di fatto, non è il Padre Figliuolo o Spirito di alcuno, sebbene sia intelligenza e amore; perchè e' non è intelligenza generata o amore procedente da alcuno; ma tutto ciò che è, è generalmente soltanto, e da esso altre cose procedono. Il Figliuolo ancora perciò non è Padre o Spirito di alcuno, quantunque per sè stesso sia memore ed ami; perchè e' non è memoria generante, o amore procedente da un altro a similitudine del suo Spirito; ma tutto ciò che è, è soltanto generato, ed è da colui, dal quale lo Spirito procede. Lo Spirito parimente non è costretto a esser Padre o Figliuolo perciò che è contenuto nella memoria o nell'intelligenza; conciossiachè e' non sia memoria generante o intelligenza generata; ma solamente, tutto ciò che è, proceda. Che

adunque ne proibisce di conchiudere, che uno soltanto è nella somma essenza il Padre, uno il Figliuolo, uno lo Spirito, e non tre Padri, o Figliuoli, o Spiriti?

CAPITOLO LXII

Come da questi sembrino nascere molti figliuoli.

Ma forse non ripugna a tale asserzione questo ch'io penso; cioè, non esservi dubbio che il Padre e il Figliuolo e il loro Spirito, ciascuno dice sè stesso e ambedue gli altri; siccome sè e gli altri intende. Che se la cosa sta così; come mai non sono nella somma essenza tanti Verbi, quanti sono i dicenti, e quanti sono quelli che sono detti? Imperocchè, se più uomini dicano col pensiero una qualche cosa, tanti pare sieno i verbi di lei, quanti sono i pensanti; essendo che nei pensamenti di ciascheduno sia un verbo di essa. Parimente, se un solo uomo pensa più cose, tanti sono i verbi nella mente del pensante, quante sono le cose pensate. Ma nella cogitazione dell'uomo, quando e' pensa alcuna cosa che è fuori della sua mente, il verbo della cosa pensata non nasce della cosa stessa, per esser ella assente dall'intuito della cogitazione; ma sì da alcuna sua similitudine od immagine, che è nella memoria del pensante, o forse che è, allorquando egli pensa, attratta nella mente per il senso corporeo dalla cosa presente. Ma nella somma essenza sempre sono così presenti a sè il Padre e il Figliuolo e il loro Spirito (imperocchè, come già fu veduto, ciascheduno non meno è negli altri che in sè stesso), che quando scambievolmente sè dicono, sembri generare il suo verbo tanto

quello che è *detto* da un altro quanto quello che è *detto* da sè medesimo.

Come mai dunque non genera nulla il Figliuolo, o lo Spirito di lui e del Padre, se ciascuno di loro genera il suo verbo, quando è detto da sè stesso, ovvero da un altro? Quanti verbi poi si può provare che nascono della somma sostanza, altrettanti figliuoli è necessario che secondo una superiore considerazione ella generi, e altrettanti spiriti ella mandi.

CAPITOLO LXIII

Come non sia ivi se non uno di uno; cioè un solo Verbo, e dal solo Padre.

Per questa ragione adunque sembra che in lei sieno non solo molti padri e figliuoli e procedenti ma anche altre relazioni necessarie; altrimenti il Padre e il Figliuolo e il loro Spirito, de' quali è certissimo che veramente esistono, non sono tre dicenti, sebbene ciascuno di per sè sia dicente; nè sono più quelle cose che son dette, quando ciascuno dice sè stesso e gli altri due. Imperocchè, siccome nella somma sapienza è il sapere e l'intendere; così certamente è naturale alla eterna e incommutabile scienza e intelligenza l'intuire sempre presente ciò che sa e intende. Nient'altro poi è pel sommo spirito il dire di questa guisa, che quasi pensando intuire; sì come la locuzione della nostra mente null'altro è che una considerazione del pensante. Certissimo poi è per le considerate ragioni, che tutto ciò che essenzialmente trovasi nella somma natura, si conviene in un modo perfetto al Padre e al Figliuolo e al loro Spirito, singolarmente; e tuttavia ciò stesso, se insieme sia detto di tre, non ammette pluralità. Conciossiachè dunque

consti che siccome appartiene all' essenza di lei la scienza e l' intelligenza, così il sapere e l' intendere di lei non è altro che dire, cioè intuir sempre presente ciò che sa e intende; similmente è necessario che come il singolo Padre e il singolo Figliuolo e il singolo loro Spirito è sciente e intelligente, ma un solo sciente e un solo intelligente; così ciascheduno di per sè sia dicente; nè tuttavia sieno tre dicenti insieme, ma un sol dicente. Quindi questo ancora chiaramente si può conoscere, che quando questi tre sono detti o da sè stessi, o scambievolmente, non sono più cose che son dette. Imperocchè, che cosa ivi è detto, se non la loro essenza? Se dunque quella è una sola; uno solo è ciò che è detto. Adunque se uno solo è in loro ciò che dice, e uno ciò che è detto; e se una certamente è la sapienza che in loro dice, e una la sostanza che è detta; consegue che ivi non sono più verbi, ma un solo verbo. Sebbene adunque ciascuno dica sè stesso, e tutti dicano sè reciprocamente, è tuttavia impossibile che nella somma essenza sia altro verbo fuori di quello, che già consta nascere di Lui del quale è Verbo, per modo che anche possa dirsi vera immagine di lui, e sia veramente Figliuolo di esso. Nel che io veggo cosa mirabile ed inesplicabile. Imperocchè, mentre è manifesto che ciascheduno, cioè il Padre e il Figliuolo e lo Spirito del Padre e del Figliuolo, parimente dicono sè e ambedue gli altri, ed uno solo è ivi il Verbo; ecco tuttavia che in niun modo esso Verbo sembra potersi dire Verbo di tutti e tre, ma soltanto d' uno di loro. Imperocchè consta essere immagine e Figliuolo di quello, di cui è Verbo; ed è manifesto non potersi convenientemente dire nè immagine, nè figliuolo di sè stesso, o dello Spirito da lui procedente; perciocchè nè di sè stesso nasce, nè di chi procede da lui; nè sè

stesso, o chi da lui procede esistendo imita. Certamente non imita sè stesso, nè da sè trae la similitudine d'esistere; perocchè la imitazione e la similitudine non è in uno solo, ma in più. Non imita poi lo Spirito, nè esiste a similitudine di lui, perchè non ha questi l'essere da quello, ma sì quegli da questo. Resta adunque che questo solo Verbo sia di quello solo, di cui nascendo ha l'essere, ed a perfetta similitudine del quale esiste. Dunque un solo Padre, non più padri; un solo Figliuolo, non più figliuoli; un solo procedente Spirito, non più procedenti spiriti, sono nella somma essenza. I quali se così sono tre, che il Padre non sia mai il Figliuolo o il procedente Spirito, nè il Figliuolo alcuna volta sia il Padre o lo Spirito procedente, nè mai lo Spirito del Padre e del Figliuolo sia il Padre, o il Figliuolo; e se ciascheduno di per sè sia talmente perfetto che non abbia bisogno di nulla; pur nondimeno ciò che sono è così uno, che siccome non può esser detto pluralmente di ciascheduno; così nessuno di tutti e tre insieme. E se parimente ciascuno dice sè stesso e tutti sè dicono a vicenda; non per questo sono ivi più Verbi, ma uno; ed esso non di ciascheduno singolarmente o di tutti insieme, ma di uno soltanto.

CAPITOLO LXIV

Come ciò, benchè sia inesplicabile, si debba nondimeno credere.

A me sembra che il segreto di tal cosa tanto sublime trascenda ogni acume d'umano intelletto; e perciò io stimo che ogni sforzo per ispiegare come ciò sia, debba contenersi. Imperocchè io credo che colui, il quale va investigando una cosa incomprensibile, debba starsene contento,

se perverrà ragionando a questo, di conoscere che ella è certissimamente; ancorchè non possa coll' intelletto penetrare come così sia; nè perciò si hanno meno fermamente da credere queste cose, che s' asseriscono con prove necessarie senz' alcun' altra ragione in contrario, quand' anche non soffrano d' essere spiegate per la incomprensibilità di loro naturale altezza. E che cosa v' ha che tanto sia incomprensibile e tanto ineffabile, quanto ciò che è sopra ogni cosa? Laonde se quelle cose, di cui si è fin qui disputato intorno alla somma essenza, sono state asserite con ragioni necessarie; quantunque non possano così con l' intelletto penetrarsi, che valgano ad essere spiegate anche con parole; non per questo il fondamento di loro certezza punto vacilla. Imperocchè, se per una superiore considerazione ragionevolmente si comprese esser incomprensibile come la medesima somma sapienza sappia quelle cose che fece; delle quali è necessario che così molte se ne sappia da noi: chi è che spieghi com' ella sappia e dica sè stessa, di cui o niente, o appena alcunchè si può dall' uomo sapere? Adunque se in quello che dice sè stessa, il Padre genera, ed è generato il Figliuolo: *La generazione di lui chi la spiegherà?* (Is. LIII).

CAPITOLO LXV

Come intorno a cosa ineffabile si sia disputato il vero.

Ma di nuovo, se tale è la ragione di quella ineffabilità, anzi perchè è tale: come potrà stare tutto ciò che di quella sostanza fu disputato secondo la pertinenza del Padre o del Figliuolo e dello Spirito procedente? Imperocchè, se quello fu con vera ragione spiegato; com' è ella

ineffabile? O se la è ineffabile, in che modo è così, come fu disputato? Forse perchè fino a un certo segno di lei potè spiegarsi, e perciò niente proibisce che sia vero ciò che fu disputato. Ma perchè non si potè pienamente comprendere, perciò ella è ineffabile. Ma che si potrà rispondere a quello che già di sopra in questa disputazione fu manifesto; che la somma essenza è talmente sopra e fuori d'ogni altra natura, che quando di lei dicesi alcunchè con parole che son comuni all'altre nature, non sia punto comune l'intendimento? Imperocchè qual senso ho io inteso in tutte queste parole da me pensate, che non sia comune ed usitato? Se dunque il senso usuale delle parole è alieno da lei, tutto ciò di che ho ragionato non appartiene a lei. Com'è dunque vero che sia stato ritrovato alcunchè della somma essenza, se ciò che fu trovato è da lei tanto diverso? Che adunque? Forse che in un certo modo s'è trovato alcunchè di una incomprensibil cosa, e in un certo altro modo niente si è conosciuto di lei? Imperocchè, molte cose spesso noi diciamo, le quali propriamente siccom' elle sono non esprimiamo; ma per altro significhiamo ciò che propriamente o non vogliamo, o non possiamo dichiarare; come quando parliamo per via d'enigmi. E spesse volte vediamo alcuna cosa, non propriamente come la cosa stessa è, ma per alcuna similitudine o immagine; come quando consideriamo il volto di alcuno nello specchio. Così certamente una e medesima cosa diciamo, e non diciamo; vediamo e non vediamo; diciamo e vediamo per altro, non diciamo e non vediamo per la sua proprietà. Per questa ragione adunque nulla proibisce, e che sia vero ciò che è stato disputato sin qui della somma natura, e che essa persista tuttavia ad esser ineffabile; se in nessuna maniera si giudichi espressa per la proprietà di sua essenza,

ma comunque per altro designata. Imperocchè, qualunque sieno i nomi che sembrano potersi dire di quella natura, non tanto me la mostrano per la proprietà, quanto me l'indicano per alcuna similitudine. Perocchè, quando io penso la significazione di quei medesimi nomi, più facilmente mi viene in capo ciò che vedo nelle cose fatte, che ciò ch'io intendo trascendere ogni umano intelletto. Imperocchè, con la loro significazione molto meno lasciano nella mia mente, anzi molto e molto altro da ciò, a intendere il quale mercè di questa tenue significazione essa mia mente si sforza d'andare avanti. Ed in vero, nè il nome di sapienza mi basta a dimostrare ciò, per cui furon fatte di niente tutte le cose, e dal niente si conservano; nè mi vale il nome di essenza ad esprimer quello, che per singolare altezza è tanto al di sopra di tutte le cose, e per naturale proprietà immensamente fuori di esse. Così dunque quella natura è ineffabile, perchè per parole, in nessuna maniera può essere nel modo che è dichiarata; e non è falso, se alcunchè di lei, mentre ne ammaestra la ragione, può dirsi per altro, come in enigma.

CAPITOLO LXVI

Come per la mente razionale ci si avvicini grandemente a conoscere la somma essenza.

Conciossiachè adunque sia manifesto che niente di questa natura può intendersi per la sua proprietà, ma per altro; è certo che maggiormente ci si accosta alla cognizione di lei per quello, che a lei più si avvicina per somìglianza. Imperocchè, tutto che tra le create cose consta esser a quella più simile, ciò è necessario che sia di natura più nobile. Laonde ciò e per una

maggior somiglianza più aiuta la mente ad avvicinarsi alla somma verità, e per una più eccellente creata essenza maggiormente insegna, che cosa debba essa mente della creatrice giudicare. Senza dubbio adunque tanto più altamente si conosce la creatrice essenza, quanto la s' indaga per quella creatura che a lei è più vicina. Di fatto, che ogni essenza in quanto è, in tanto sia simile alla somma essenza, la ragione già di sopra considerata, non permette che se ne dubiti. È dunque manifesto che siccome la mente razionale è la sola tra tutte le creature che possa assorgere alla investigazione di lei ; così pure è la sola, per la quale massimamente possa ella stessa avanzarsi al ritrovamento della medesima ; imperocchè sia già noto che a lei grandemente si avvicina per somiglianza di naturale essenza. Che adunque di più manifesto, che la mente razionale quanto più studiosamente intende a conoscer sè stessa, tanto più efficacemente sale alla cognizione di quella ; e quanto trascura di contemplare sè stessa, tanto discende dalla speculazione di quella ?

CAPITOLO LXVII

Come essa mente sia specchio, e immagine di lei.

Convenientissimamente adunque essa può dirsi che sia a sè medesima come uno specchio, in cui speculi, per così dire, l' immagine di lei, cui veder non può a faccia a faccia. Imperocchè, se essa mente sola tra tutte le cose che furon fatte, può essere di sè memore e intelligente e amante ; io non veggo perchè possa negarsi che sia in lei una vera immagine di quella essenza, la quale per la memoria e intelligenza e

amore di sè consiste nella ineffabile Trinità. Oppure, la mente nostra da questo più veramente prova d'essere immagine di lei, perchè di lei può esser memore, lei intendere ed amare. Imperocchè, in quello che è maggiore e a lei più simile, in ciò appare essere una più vera immagine di essa. Poichè infatti in nessuna maniera si può pensare che alla razionale creatura sia stato conceduto alcunchè d'altro tanto precipuo e tanto simile alla somma sapienza, quanto questo; che ella può ricordarsi e intendere ed amare ciò che è ottimo e massimo di tutte le cose. Nient'altro adunque fu comunicato ad alcuna creatura, che così presenti l'immagine del Creatore.

CAPITOLO LXVIII

Come la razionale creatura sia stata fatta per amarla.

Pertanto sembra conseguire, che nulla debba star tanto a cuore alla razionale creatura, quanto l'esprimere per volontario effetto questa immagine impressale per mezzo di naturale potenza. Però, oltrechè ella deve a chi l'ha creata questo stesso ch'ella è; quindi ancora, perchè si comprende ch'ella non può nessun'altra cosa di così precipuo, quanto il ricordarsi e intendere e amare il sommo bene; certamente ne viene che nulla tanto precipuamente ella dee volere. Imperocchè, chi negherà che se una cosa qualunque è migliore in *podestà*, non lo debba poi tanto più essere in *volontà?* Finalmente per la razionale natura non è altro l'esser razionale, che il poter discernere il giusto dal non giusto, il vero dal non vero, il buono dal non buono, il più buono dal meno buono. Or questo potere è a lei affatto inutile e superfluo, se

ciò che discerne non ami o ripruovi secondo il giudizio di una vera discrezione. Pertanto di qui appare abbastanza manifesto che ogni ente razionale a questo esiste, che siccome per ragione del discernimento, alcunchè e' giudica più o meno buono, ovvero non buono; così più o meno l'ami o lo rigetti. Imperocchè, nulla di più conveniente, che la razionale creatura sia stata fatta a questo, che ami la somma essenza sopra ogni bene, siccome questa è il sommo bene: anzi che niente ami se non lei, o per lei; perocchè ella è buona per sè, e nient'altro è buono se non per lei. Amare poi non la può, se non si studi di ricordarsi di lei e d'intenderla. È chiaro adunque che la razionale creatura deve porre tutto il suo volere e potere nel ricordare e intendere e amare il sommo bene, per il quale ella conosce d'avere lo stesso esser suo.

CAPITOLO LXIX

Come l'anima amando sempre lei, viva alcuna volta beatamente davvero.

Ora non è dubbio che l'anima umana sia una razionale creatura: dunque è necessario che ella sia stata fatta a questo, chè ami la somma essenza. Adunque è necessario che sia stata fatta, o a questo, che ami senza fine, o perchè alcuna volta lasci o spontaneamente, o per forza quest'amore. Ma è cosa nefanda a pensare che la somma sapienza l'abbia fatta a questo, che l'anima quando che sia un tanto bene o spregi, o volendolo tenere sia in alcun modo costretta a perderlo. Resta adunque ch'ella sia stata fatta per amare senza fine la somma essenza. Ma questo non può fare, se non viva sempre. Così adunque è stata fatta, affinchè sempre viva, se sem-

pre voglia ciò a cui fu fatta. Quindi disconviene troppo al sommamente buono e sommamente sapiente e onnipotente creatore, che ciò che fece essere, affinchè l'amasse, faccia poi che non sia fino a tanto che l'amerà veramente: e quello che spontaneamente diede al non amante, affinchè sempre l'amasse, lo tolga, o permetta che sia tolto all'amante, acciocchè di necessità non l'ami; specialmente se non si debba per niente affatto dubitare che esso ami ogni natura che veramente lo ama. Laonde è manifesto che non sarà tolta giammai all'anima umana la sua vita, se sempre si studi d'amare la somma vita. Come dunque vivrà? Imperocchè, che ha di grande una lunga vita, se non sia veramente sicura da ogni sorta di molestie? Però, colui che mentre vive, o temendo o soffrendo soggiace a molestie, o è ingannato da falsa sicurezza; come vive egli se non miseramente? Se poi alcuno vive libero da ciò, beatamente vive. Ma è assurdissimo che alcuna natura amando sempre colui che è sommamente buono e onnipotente, sempre miseramente viva. Adunque è certo esser l'anima umana così fatta, che se tengasi ferma a ciò per cui esiste, alcuna volta veramente sicura dalla stessa morte e da ogni altra molestia beatamente viva.

CAPITOLO LXX

Come quella retribuisca sè stessa a lei che l'ama, acciocchè sia eternamente beata.

Finalmente non può in nessuna guisa parer vero, che chi è giustissimo e potentissimo non retribuisca alcunchè a chi l'ama perseverantemente; quando a lui non amante diede l'essenza, affinchè e' potesse essere amante. Imperocchè,

se niente retribuisce all' amante, non fa, egli giustissimo, nessuna differenza tra colui che ama e colui che spregia ciò che sommamente deve amarsi; nè ama chi l' ama, oppure se l' ama non giova l' esser da quello amato; le quali cose tutte a lui disconvengono. Adunque e' retribuisce ognuno che perseveri ad amarlo. Ma che retribuisce? Se diede razionale essenza a chi era nulla, affinchè fosse amante; che darà all' amante, se non cessi d' amare? Se gran cosa è ciò che serve all' amore, quanto è grande ciò che si dà in ricompensa all' amore? E se tale è il sostegno dell' amore, qual' è l' emolumento dell' amore? Imperocchè, se la razionale creatura, la quale è a sè inutile senza questo amore, così sovrasta a tutte le creature; certamente nulla può esser premio a tale amore se non ciò che è sopra ogni natura. Imperocchè, esso medesimo bene che così esige d' esser amato, non meno costringe a essere dall' amante desiderato. Di fatto, chi è che ami così la giustizia, la verità, la beatitudine, la incorruttibilità, che di queste cose non brami di fruire? Che dunque retribuirà la somma bontà a chi l'ama e desidera, se non sè stessa? Imperocchè, tutto che altro retribuisca, non retribuisce; perchè nè ricompensa l' amore, nè consola l' amante, nè sazia il desiderante. Oppure se vuole che la si ami e si desideri per retribuir altro, non vuole che si ami e si desideri per sè, ma per altro; e così non vuole che si ami lei, ma altro; il che è cosa nefanda a pensare. Niente adunque di più vero, che ogni anima razionale, se, come deve, si studi, amando, di desiderare la somma beatitudine, alcuna volta la percepisca a godere; talchè ciò che ora vede quasi *per ispecchio e in enigma* allora vegga *faccia a faccia* (I. Cor. XIII). Che poi di lei fruisca senza fine, il dubitarne è proprio da stolti: perocchè fruendo di lei, nè potrà esser

agitata da timore, nè ingannata da fallace sicurtà ; nè dopo averne provata la soavità potrà non amarla ; nè quella abbandonerà lei che l' ama ; nè sarà alcunchè più potente che le separi loro malgrado. Laonde qualunque anima che della somma beatitudine una sola volta comincierà a fruire, sarà eternamente beata.

CAPITOLO LXXI

Come disprezzando lei, viva eternamente misera.

Conseguentemente si raccoglie di certo, che quell' anima, la quale disprezza l' amore del sommo bene, incorrerà in una eterna miseria. Imperocchè, se si dicesse che per tale disprezzo sia tanto più giusto ch' ella venga punita con la perdita dello stesso essere, o della vita, perchè la non si adopera a ciò, a cui fu fatta ; in niun modo la ragione ammette questo, che dopo tanta colpa l' anima riceva per pena l' esser ciò che era innanzi ad ogni colpa. Certamente prima che fosse, nè poteva aver colpa, nè sentir pena. Se dunque l' anima disprezzando ciò a cui fu fatta, così muore da non sentir più nulla, o da non esser più nulla affatto ; similmente la si avrà e nella massima colpa e senza ogni colpa ; nè discernerà la sommamente sapiente giustizia tra ciò che non può alcun bene e non vuole alcun male, e ciò che può il massimo bene e vuole il massimo male. Il che quanto sia inconveniente, abbastanza è manifesto. Adunque nulla può sembrare più conseguente, e nulla si dee credere più certo, che l' anima dell' uomo sia così stata fatta, che se disprezzi d' amare la somma essenza sostenga una eterna miseria ; talchè siccome l' amante godrà d' un premio eterno, così la disprezzante sia travagliata da un' eterna

pena; e siccome quella sentirà una immutabile sufficienza, così questa senta una inconsolabile necessità.

CAPITOLO LXXII

Come ogni anima umana sia immortale; e come sia o sempre misera o alcuna volta veramente beata.

Ma nè l'anima amante è necessario che sia eternamente beata, nè la disprezzante, misera, se sia mortale. Ossia dunque che ami, ossia che disprezzi ciò, ad amare il quale fu creata, necessario è ch'ella sia immortale.

Ma se ci sono delle anime razionali da ritenersi per non amanti nè disprezzanti, siccome sembran esser le anime de' parvoli; o di queste che si dee pensare? Sono mortali, o immortali? Ma certamente tutte le anime umane sono della medesima natura. Laonde, poichè consta che alcune sono immortali; è necessario che ogni anima sia immortale. Ma conciossiachè tutto che vive, o non mai, o alcuna volta sia veramente sicuro da ogni molestia; però è necessario, che ogni anima umana, o sempre sia misera, o alcuna volta veramente beata.

CAPITOLO LXXIII

Come niun' anima venga ingiustamente privata del sommo bene; e come onninamente si debba tendere ad esso.

Quali anime poi si devano senza esitazione giudicare così amanti di quello, ad amare il quale furon fatte, che di esso, quando che sia, meritino di fruire; quali poi così disprezzanti

che meritino di restarne senza per sempre; o come e per qual merito quelle, che sembrano potersi dire nè amanti nè disprezzanti, sieno partecipi d'eterna beatitudine, ovvero d'eterna miseria.; senza dubbio io stimo o impossibile, o difficilissimo, che alcuno dei mortali disputando lo possa comprendere. Ma che dal sommamente giusto e sommamente buono creatore delle cose, nessuna di quel bene, a cui fu fatta, sia ingiustamente privata, questo si dee ritenere per certissimo: come pure, che ognuno deve amando e desiderando tendere a quel bene medesimo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente.

CAPITOLO LXXIV

Come si debba sperare la somma essenza.

Ma in questa tendenza non potrà l'anima umana in nessuna maniera esercitarsi, se disperi di potere pervenir là ov'ella intende. Laonde quanto a lei è utile ogni sforzo verso il fine, tanto è necessaria la speranza di conseguirlo.

CAPITOLO LXXV

Come si debba credere in lei, cioè, credendo intendere in lei.

Amare poi, o sperare la non può ciò che non crede. Conviene pertanto alla medesima anima umana credere la somma essenza e quelle cose, senza cui quella non può esser amata, affinchè credendo lei intenda in lei. Il che convenientemente e più brevemente io penso che possa significarsi, se invece di dire, credendo intendere nella somma essenza; si dica, cre-

dere nella somma essenza. Imperocchè, se alcuno dica di credere in quella, abbastanza sembra mostrare, e che egli intenda, per la fede che professa, alla somma essenza, e che creda quelle cose che a tale intenzione appartengono: perocchè non sembra che creda in lei, chi crede çiò che non si aspetta all'intendere in lei; ovvero chi per ciò che crede, a lei non intende. E forse indifferentemente può dirsi, credere in lei, ed a lei; siccome può riceversi nel medesimo senso, credendo intendere in lei, e, a lei; se non perchè, chiunque tendendo perverrà a lei, non rimarrà fuori di lei, ma permarrà dentro di lei. Il che vien più espressamente e familiarmente significato se dicasi, dover intendere in lei, invece che a lei. Per questa ragione adunque io estimo che più congruamente possa dirsi; sĩ deve credere in lei, che, a lei.

CAPITOLO LXXVI

Come si debba credere nel Padre, nel Figliuolo e nello Spirito parimente in ciascuno di per sè, e insieme in tre.

Dobbiamo adunque credere parimente nel Padre, nel Figliuolo e nel loro Spirito, e in ciascheduno di per sè, e insieme in tre: perocchè e il singolo Padre e il singolo Figliuolo e il singolo loro Spirito è somma essenza; e insieme il Padre e il Figliuolo col loro Spirito sono una e medesima somma essenza, nella quale sola ogni uomo deve credere; perchè è il solo fine a cui deve intendere per via d'amore in ogni suo pensiero ed atto. Onde è manifesto, che siccome nessuno può tendere in leĩ, se leì non creda; così a nessuno giova il creder lei, se in lei non tenda.

CAPITOLO LXXVII

Quale sia fede viva, e quale fede morta.

Laonde per quale e quanta sia la certezza, con cui si creda cotanto sublime cosa, sarà una fede inutile e quasi una certa cosa morta, se dall' amore non abbia forza e vita. Imperocchè, che quella fede, la quale è accompagnata da competente amore, stiasi in nessuna maniera oziosa, se si offra l' opportunità d' operare, ma maggiormente si eserciti con una certa frequenza di opere (ciò che far non potrebbe senza l' amore), anche con questo solo può provarsi; che ciò che ama la somma giustizia, nulla che sia giusto può disprezzare, nè nulla d' ingiusto ammettere. Adunque, poichè ciò che opera qualche cosa mostra d' avere in sè la vita, senza la quale operar non potrebbe; non assurdamente si dice, e che la fede operosa vive, perchè ha la vita dell' amore senza cui non opererebbe; e che la fede oziosa non vive, perchè è priva della vita dell' amore, con la quale oziosa non starebbe. Laonde se cieco dicesi non solo chi ha perduto la vista, ma chi non l' ha come la deve avere: perchè in un modo simile non potrà dirsi *morta la fede senza l' amore;* non perchè abbia perduto la sua vita, cioè l' amore, ma perchè non ha quello che sempre deve avere? Siccom' adunque quella fede *che opera per l' amore*, si comprende che è viva, così quella, che pel disprezzo se ne sta oziosa, si convince che è morta. Adunque assai convenientemente può dirsi fede viva, il credere in ciò in cui deve credersi; fede morta poi il credere soltanto ciò, che creder si deve.

CAPITOLO LXXVIII

Come tre possa in certo modo dirsi la somma essenza.

Ecco che è manifesto convenire ad ogni uomo il credere in una certa ineffabile trina Unità e una Trinità. Una invero ed Unità per cagione dell'essenza una; trina poi, e Trinità, per cagione di tre; ma non so che cosa. Imperocchè, sebbene io possa dire Trinità per rispetto del Padre e del Figliuolo e dello Spirito dell'uno e dell'altro, che sono tre; contuttociò io non posso profferire con un sol nome perchè cosa sieno tre; come se dicessi per tre persone; sì come se dicessi unità, per cagione di una sola sostanza. Di fatto, non s'hanno da reputare tre persone; perchè più persone sussistono così separatamente l'una dall'altra a vicenda, che sia necessario tante essere sostanze quante sono persone; ciò che si vede in più uomini; i quali quante sono persone, tante sono individue sostanze, così nè più persone. Se uno adunque voglia indi parlare ad alcuno, che cosa sia tre; dirà essere il Padre, il Figliuolo e lo Spirito dell'uno e dell'altro. Ma se è costretto dal difetto d'un nome propriamente conveniente, non sceglierà egli alcuno di quelli che pluralmente nella somma essenza non possono dirsi, a significare ciò che non si può dire con nome congruo; come se dica quella ammirabile Trinità essere una sola essenza o natura; e tre persone o sostanze? Imperocchè, questi due nomi sono più acconciamente scelti a designare la pluralità nella somma essenza; perciò che la persona non è detta se non dell'individua razionale natura; e la sostanza principalmente dicesi degl'individui, che

massimamente sussistono nella pluralità. Di fatto gl' individui massimamente sottostanno, cioè soggiacciono agli accidenti ; e perciò più propriamente ricevono il nome di sostanza. Onde per quel che già ne fu detto di sopra è manifesto, che la somma essenza, la quale non soggiace ad accidenti di sorta, propriamente non può dirsi sostanza, se la sostanza non si ponga in luogo dell' essenza. Adunque per questa ragione della necessità, può quella somma ed una Trinità, ossia trina Unità, irreprensibilmente dirsi una essenza e tre persone, ovvero tre sostanze.

CAPITOLO LXXIX

Com' essa sia Dio, il quale solo domina tutte le cose, e tutte le regge, e sia il solo Dio.

Pare adunque, anzi senza dubbio si asserisce che non già un niente è ciò che dicesi Dio, e che a questa sola somma essenza propriamente il nome *Dio* viene assegnato. Certamente chiunque dice che Dio è, ossia uno, ossia più, non intende se non una sostanza, la quale e' giudica doversi dagli uomini sopra ogni natura che Dio non è, venerare per la sua eminente dignità e pregare in qualsiasi loro imminente necessità. Che cosa poi dobbiamo per la dignità tanto venerare, e tanto per qualsivoglia cosa pregare, se non il sommamente buono e sommamente potente Spirito, che domina tutte le cose, e tutte le regge? Imperocchè, siccome consta che tutte le cose per la sommamente buona e sommamente sapiente onnipotenza di lui furon fatte e vigono ; così pure disconviene troppo il pensare o che esso non abbia signoria sulle cose da sè fatte, o che fatte da lui sieno governate da altro meno potente, o meno buono, o

meno sapiente ; ovvero da nessuna ragione affatto, ma dalla sola disordinata volubilità del caso ; quando egli solo è, per cui è prospera qualunque cosa, e senza cui, nessuna ; e *da cui*, e *per cui*, e *in cui tutte cose sono.*

Conciossiachè adunque il solo egli sia, non solamente buono Creatore, ma anche potentissimo Signore e sapientissimo rettore di tutte le cose ; è certissimo ch' egli il solo è, cui ogni altra natura, secondo tutto il suo potere deve amando venerare, e venerando amare ; da cui solo sperar si deve ogni prosperità ; a cui solo ricorrere nelle avversità, a cui solo per qualsiasi cosa supplicare. Veramente adunque questi è non solamente Dio, ma il solo Dio, ineffabilmente trino ed uno.

INDICE

---

e son vive e forti anche nella forma. La presente ristampa segue fedelmente gli autografi, è assolutamente completa e presenta su quella del Milanesi il vantaggio d'essere ordinata cronologicamente.

3. **Ser Giovanni Fiorentino.** IL PECORONE. Quindici novelle scelte, con prefazione di Giovanni Papini.

Di questa gaia imitazione del *Decamerone* son date qui, conformi alle migliori stampe, tutte le novelle più originali e più pregevoli. Un'introduzione riassume tutto quel che si conosce o si suppone intorno a Ser Giovanni Fiorentino e l'opera sua.

4. **Anton Francesco Grazzini** *detto il Lasca.* LA STREGA. Commedia a cura di G. Papini.

Nel teatro del cinquecento le commedie del Lasca vengon subito dietro, per festività e scioltezza di dettato, a quelle del Machiavelli e dell'Ariosto. Si dànno qui le due migliori, dove son tracce d'intenzioni più moderne e realistiche nel bizzarro autore.

5. **Traiano Boccalini.** RAGGUAGLI DI PARNASO. Passi scelti a cura del D.r G. Gabriel.

L'opera del Boccalini, famosissima e imitata in tutto il seicento europeo, non veniva più ristampata da un pezzo. Eppure v'è una tale arguzia e a volte una tale profondità e modernità di pensiero che anche oggi si può leggere con divertimento e giovamento. La scelta de' migliori ragguagli, fatta dal D.r Gabriel, è preceduta da una succosa prefazione sulla personalità del B.

6. **Guido Cavalcanti.** RIME. Con prefazione e appendice bibliografica di Emilio Cecchi.

Delle rime del C. si hanno tre edizioni moderne ma sono ormai esaurite, o troppo care o troppo scientifiche. Questa

edizione, curata dal Cecchi, ha lo scopo di render popolari le poesie del dolce rimatore fiorentino e contiene anche molti sonetti che gli vengono attribuiti con molta probabilità.

7. **Lorenzo de' Medici** *detto il Magnifico.* POEMI. Con prefazione di G. Papini.

Dopo l'edizione del Carducci (1859) i poemetti del Magnifico non erano stati più ripubblicati. Questo volume contiene tutti quelli della collezione Diamante (cioè *Le Selve d'Amore, Corinto, Amori di Venere e Marte, Ambra, La Nencia di Barberino, La caccia col falcone, I Beoni)* e in più l'*Altercazione* che il Carducci non comprese nella sua raccolta. Il testo, specie quello della *Nencia*, è qui assai migliorato.

8. **Anton Francesco Grazzini** *detto il Lasca.* LA SIBILLA. Commedia a cura di G. Papini.

9. **Vespasiano da Bisticci.** VITE DI UOMINI ILLUSTRI. Con prefazione di E. Aubel.

Le vite del « cartolaro » Vespasiano sono una delle fonti più preziose per la conoscenza intima del Rinascimento, ed hanno, inoltre, pregi grandi di lingua schietta e di stile vivo. Questo 1° volume contiene le vite di Eugenio IV, di Nicola V, di Alfonso Re di Napoli, del Cardinal Branda, del Cardinale Antonio de' Coreri, dei Cardinali di Santa Croce, di Santo Agnolo di Ravenna e di Portogallo e del Cardinale Niceno.

10. **Dino Compagni.** LA CRONICA, LE RIME e L'INTELLIGENZA a cura di Raffaello Piccoli.

Questa è la prima raccolta completa di tutte le opere del celebre cronista. L'edizione è stata curata con grande amore e fatica dal Prof. Piccoli il quale ha ricostituito interamente sui manoscritti il testo dell'*Intelligenza* dandone la lezione definitiva.